This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Dette er en digital kopi af en bog, der har været bevaret i generationer på bibliotekshylder, før den omhyggeligt er scannet af Google som del af et projekt, der går ud på at gøre verdens bøger tilgængelige online.

Den har overlevet længe nok til, at ophavsretten er udløbet, og til at bogen er blevet offentlig ejendom. En offentligt ejet bog er en bog, der aldrig har været underlagt copyright, eller hvor de juridiske copyrightvilkår er udløbet. Om en bog er offentlig ejendom varierer fra land til land. Bøger, der er offentlig ejendom, er vores indblik i fortiden og repræsenterer en rigdom af historie, kultur og viden, der ofte er vanskelig at opdage.

Mærker, kommentarer og andre marginalnoter, der er vises i det oprindelige bind, vises i denne fil - en påmindelse om denne bogs lange rejse fra udgiver til et bibliotek og endelig til dig.

Retningslinjer for anvendelse

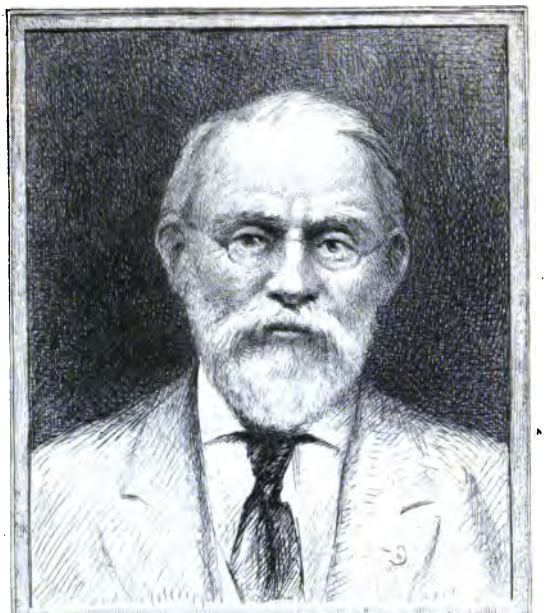
Google er stolte over at indgå partnerskaber med biblioteker om at digitalisere offentligt ejede materialer og gøre dem bredt tilgængelige. Offentligt ejede bøger tilhører alle og vi er blot deres vogtere. Selvom dette arbejde er kostbart, så har vi taget skridt i retning af at forhindre misbrug fra kommerciel side, herunder placering af tekniske begrænsninger på automatiserede forespørgsler for fortsat at kunne tilvejebringe denne kilde.

Vi beder dig også om følgende:

- Anvend kun disse filer til ikke-kommercielt brug
  Vi designede Google Bogsøgning til enkeltpersoner, og vi beder dig om at bruge disse filer til personlige, ikke-kommercielle formål.
- Undlad at bruge automatiserede forespørgsler
  Undlad at sende automatiserede søgninger af nogen som helst art til Googles system. Hvis du foretager undersøgelse af maskinoversættelse, optisk tegngenkendelse eller andre områder, hvor adgangen til store mængder tekst er nyttig, bør du kontakte os. Vi opmuntrer til anvendelse af offentligt ejede materialer til disse formål, og kan måske hjælpe.
- Bevar tilegnelse
  Det Google-"vandmærke" du ser på hver fil er en vigtig måde at fortælle mennesker om dette projekt og hjælpe dem med at finde yderligere materialer ved brug af Google Bogsøgning. Lad være med at fjerne det.
- Overhold reglerne
  Uanset hvad du bruger, skal du huske, at du er ansvarlig for at sikre, at det du gør er lovligt. Antag ikke, at bare fordi vi tror, at en bog er offentlig ejendom for brugere i USA, at værket også er offentlig ejendom for brugere i andre lande. Om en bog stadig er underlagt copyright varierer fra land til land, og vi kan ikke tilbyde vejledning i, om en bestemt anvendelse af en bog er tilladt. Antag ikke at en bogs tilstedeværelse i Google Bogsøgning betyder, at den kan bruges på enhver måde overalt i verden. Erstatningspligten for krænkelse af copyright kan være ganske alvorlig.

Om Google Bogsøgning

Det er Googles mission at organisere alverdens oplysninger for at gøre dem almindeligt tilgængelige og nyttige. Google Bogsøgning hjælper læsere med at opdage alverdens bøger, samtidig med at det hjælper forfattere og udgivere med at nå nye målgrupper. Du kan søge gennem hele teksten i denne bog på internettet på `http://books.google.com`



SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY

FROM THE LIBRARY OF
CHRISTIAN JENSEN

BV
5083
.L52

Edv. Lehmann

Mystik

i Hedenskab og Kristendom

P. Vios Boghandel

BV
5083
.L52

MYSTIK

I HEDENSKAB
OG KRISTENDOM

EDVARD LEHMANN

MYSTIK

I HEDENSKAB
OG KRISTENDOM

KØBENHAVN
FORLAGT AF V. PIOS BOGHANDEL
1904

BV
5083
.L52

KØBENHAVN — GRÆBES BOGTRYKKERI

Min Lærer og Ven

Professor K. Kroman

tilegnet.

unning
ill
.15-39
1983

INDHOLD.

	Side
Indledning	1
Primitiv Mystik	12
Kinesisk Mystik	25
Indisk Mystik	36
Persisk Mystik	50
Græsk Mystik	68
Den nytestamentlige Kristendom og Mystiken	93
Den græske Kirkes Mystik	110
Romerkirkens Mystik	128
Den tyske Mystik	159
Luthers Mystik	190
Den kvietistiske Mystik	204
Udløbere og Eftervirkninger	234

Hvis alt hvad der er mystisk var Mystik — hvem kunde da skrive en Bog derom? Hvis alt det lønlige, der pusler i Menneskelivets Kroge, hvis alle de Gaader, der hænger truende over vort Hovede, skulde føres til Protokols, saa fik Papirmøllen travlt, og mange Menneskeøjne blev slidt op, før Bogen blev læst tilende. Thi hvad der ligger i Dagslys af vort Liv og af Verdens mange Ting, det er kun saare lidt mod det store Halvlys, der skumrer eller dæmrer om os; og hvad vi selv og vor Verden er, naar det kommer til Stykket, hvorfra det kommer og hvorhen det gaar, det er vel den sidste og den største Løndom, kun aabenbar for den, »der ser i Løndom«.

Hvis alt hvad der er mystisk var Mystik, kunde da nogen sige, hvad man forstaar ved Mystik? Dette evindelige og uafladelige, der dukker op alle Steder for at fortælle os, at der er noget, vi ikke forstaar, det er jo ikke nogen bestemt og enkelt Ting, som der kan tales om, endmindre nogen historisk Foreteelse, som vi kan forfølge paa dens Gang gennem Tiderne.

Og dog er dette just vor Agt: at tale om Mystiken, at sige hvad den er, at følge dens Udvikling og vise, hvad den har bedrevet af godt og ondt paa Jordens Kres. Lang og møjsommelig bliver Rejsen ganske vist, om vi skal oplede dens Veje. Det gaar til fjærne Steder, gennem svundne Tider. Dog vil vi se, den er os ganske nær; kommer idag og imorgen og melder sig som det nyeste af det nye.

Saa maa man ogsaa væbne sit Øre med Taalmodighed, naar man skal lytte til Mystikens Tale. Thi den er faamælt og tungmælt, holder os længe op, før den faar sagt sin Mening; og har den faaet det sagt, saa er det ikke dermed givet, at vi kan fatte eller følge den; den vil ned i Afgrundene og op paa Højderne med os, og den kender ikke noget til de nymodens Apparater, hvormed man glider op og ned uden at ræddes eller svimle. Den vil slet ikke gøre det bekvemt for nogen; den ønsker just, at vi skal ræddes og svimle.

Og endelig maa man ruste sit Hjærte til megen Langmodighed med Menneskene, før man begiver sig ud i det mystiske Selskab. Disse underlige og ubehjælpsomme, stundom forvildede og formørkede Mennesker — deres Særhed eller Sygelighed, deres Enfold eller deres Hovmod, deres Vildskab og deres Ynkelighed maa ikke skræmme os. De er Mennesker som vi; bedre end vi maaske. Bedre, fordi det Bedste ligger dem paa Sinde. Og hvor ofte har ikke virkelig det Bedste boet hos dem og groet i dem, udfoldet sig til herlig Vækst. Da

Tankens Verden skulde blive til, da var det af Mystikens Svøb, den viklede sig frem, og Mystiken har været hos den paa dens Flugt op i de klareste Højder. Da Hjærtet skulde sejre over Tanken, da var det Mystiken, der banede Vej; gik drømmende og syngende, dansende og grædende foran: i barnlig Hjærtefryd, i skærende Hjærtevé, Fødselsvéer for et Liv, der skulde komme.

Antiken døde hen i Mystik, Nytiden fødes frem af Mystik; i den er Troen bleven begravet, af den er Troen gaaet frem paany; den har været Spændkraft og den har været Lammelse; den har opildnet og den har opbrændt, har forfrisket og har forgiftet. Den har været som en Menneskehedens Vin, der kvæger og henrykker, omtumler og fornedrer. Saadan er det Mystikens Kresløb, vi skal følge, fra ældste Hedenold til nyeste Nutid; og hvem tør sige om Mystiken, at den har løbet sig træt, fordi vi nutildags er blevet klogere?

Hvad er da Mystik? Eller: hvad er en Mystiker? Thi det er lettere at skildre Manden end at definere Sagen. Hvordan ser saadan en Mystiker ud? Hvad tager han sig til, og hvad har han at sige?

Det Sidste er nu i Reglen ikke meget. Den ægte Mystiker siger ikke noget. Stilhed er hans Lykke og Tavshed er hans Guld. Den pythagoræiske Filosof prøvede sine Lærlinge i Tavshed, før han antog dem, idet han viselig ansaa det for

en større Kunst at kunne tie end at kunne tale. Og Munkemystikeren gør hellig Pligt af denne Tien. Den er hans Stolthed og Højhed, der hæver ham over den snaksomme Verden; mangen Mund har Tavshedsseglet bundet indtil Livets sidste Stund.

Saa er han vel en Praktiker, denne tavse Mand; som disse faste lukkede Skikkelser, der ikke lider at tale, fordi de har nok at tage vare uden det; den handlende Mand ved sin Kontorpult, med tilknappet Lomme og tilknappet Mund.

Ak, det er ikke det, som gør vor Mystiker tavs. Lidet har han i sin Lomme, og Gerninger og Bedrifter pønser han ikke paa.

Hvad skulde han ogsaa udrette? Det, der egentlig er at gøre, det overstiger jo al Menneskemagt, og den Handel og Vandel, som Jordens Børn kan byde paa, har intet med hans høje Id at skaffe. Nej, Mennesket kan ikke hjælpe sig med sin Haand; lad den kun synke i Skødet.

Er det da Tanken, der skal frelse Mennesket; er det dens Alvor, der gør Manden stum, som hin tænkende Mand, der var saa fordybet i sine Cirkler og Figurer, at han glemte at redde sit Liv? Ja, det er Tænkning, der lammer vor Mystikers Tale. Men han tænker ikke som Verden tænker, Vi andre tænker paa, hvad vi skal gøre eller hvad vi skal sige, eller hvad vi burde have gjort eller sagt. Eller vi tænker paa at forstaa de Ting, der er omkring os, for at kende dem og bruge dem, eller kende Mennesker og faa noget ud af dem. Vor daglige Tænkning har et praktisk Maal,

eller, om det er theoretisk, saa er det dog en fremadskridende Erkenden og Begriben af Virkeligheden, som vi haaber paa og arbejder paa.

Men ogsaa ad dette ryster vor grublende Ven paa Hovedet. Der er kun ét, en eneste Ting, han tænker paa. Han spekulerer just paa det, som alle de andre lader ligge, han vil begribe det, der ikke kan begribes; det højeste, det, ingen Tanke naar; det dybeste, der ligger under alt det andet. Guddommen vil han begribe, Tilværelsen selv; Aanden over ham og Aanden i ham. Eller rettere: han vil ikke begribe det. Thi at begribe, det er jo Led for Led, gennem Tænkningens logiske Skridt, at gennemskue en Ting og forstaa dens fulde Sammenhæng. Men hvilken Tanke kan paa saadan Maade magte disse store Ting? Derfor vil han ikke begribe, han vil umiddelbart gribe det; han vil fatte det, han vil favne det. Han vil aande og leve i det, der overgaar al Forstand.

Hvorledes kan det lade sig gøre? Ja ikke med de fem smule Sanser, som man vil lade almindelige dødelige nøjes med. Men hvad om der var en sjette? Om der nu i Menneskesjælens Dyb slumrede en Ævne, der kunde hentes frem af den, der vilde dykke ned efter den?

Det er dette, Mystikeren tror paa: at der gives en Kraft til højere Oplevelse, som ikke falder i Hvermands Lod, eller som der skal en særlig Vilje og en særlig Adfærd til for at opbyde, et mystisk Organ, ved hvilket den Fromme eller den Udvalgte kan fatte det, som Verden ikke forstaar. Et Vinge-

fang, der bærer op højt over andre Fugle; en Hjærtets Genialitet, der tager fat, der hvor Fornuften og dens Grunde glipper.

Derfor er der saa megen Enfold og saa megen Hovmod i Mystikens Levnedsløb. Man kan ikke følge med i Verdens Kløgt, — men man kan det, der er bedre. Derfor saa megen Selviskhed hos disse Fromme; thi de vil gaa deres egne Veje. Og dog vil de paa disse deres egne Veje gaa bort fra deres Selv; de vil favne det Højeste saa inderligt, at de glemmer sig selv i Favnetaget. De vil gaa fuldstændig op i Gudstanken; men den, der gaar fuldstændig op i en Tanke, forsvinder jo for sig selv saalænge.

Sit Højdepunkt og sin tydeligste Ejendommelighed naar Mystiken, naar det mystisk bevægede Menneske i den Grad gaar op i dette Højeste, at han umiddelbart smælter sammen dermed. Han føler, at Guddommen bor i ham, ja, han erklærer sig selv for Gud.

Denne Menneskesjælens Enhed med det Guddommelige er Mystikens selvbevidste Tanke, det, der gør det mystiske til Mystik. Den ytrer sig under de mangfoldigste Former, fra den plumpeste Besathed til den reneste Grebethed, i vilde Folks forunderlige Kultus, i de ædleste Tænkeres Systemer.

Det er Forskellen paa Mystik og anden Religiøsitet, at det fromme Menneske ellers fornemmelig ser, hvad der skiller ham fra Gud: Ringhed mod Højhed, Endelighed mod Evighed, Syndighed mod Hellighed. I denne Afstand er Mennesket sig tyde-

ligt bevidst som Menneske og ser sin Gud som noget bestemt, fra sig forskelligt. Men dette bestemte ved Gud vil Mystikeren ikke vide af. Gud er just ubestemmelig, som han er ubegribelig; usynlig og uendelig, derfor ufattelig. Derfor kan ingen vise Grænsen mellem Menneske og Gud; derfor kan Mennesket overskride den og naa til denne Enhed.

Derfor tilsidst heller ingen Tale om Guds Personlighed. En Personlighed er noget begrænset, siger Mystikeren, derfor ingen Personlighed. Hverken hos Gud eller Menneske. Den er Skranken hos Gud, som Tanken skal nedbryde; den er Byrden hos Mennesket, som han skal kaste af. Personligheder staar til hinanden som jeg til du; men den ægte Mystiker vil ikke staa til Gud som jeg til du; han vil staa som et Jeg til sit højere Jeg — eller de skal glide over i hinanden som noget, der hverken er jeg eller du.

Saadan omtrent ser Mystikerens Tanker ud; men hvordan er nu hans Adfærd? Højst forskellig: fra den ærværdigste Ro til den vildeste Galskab. Der er Troldmænd og Munke, Digtere og Filosofer, venlige Borgermænd og hysteriske Kvinder. Et er dog fælles for dem alle: deres hele Adfærd gaar ud paa at fremavle den Tilstand hos dem, hvori de fornemmer det Højeste. De fleste er sig bevidst, at alt hvad de gør, gør de for at udvikle det mystiske Organ, den sjette Sans, hos sig selv. Derfor gælder det først og fremmest om at komme ud over det Sjæleleje, hvor man er ved sine fulde

Fem. Man vil ud over Verden, ud over sig selv. Dette at være ude af sig selv, kalder Grækeren *ekstasis*; deraf har vi Ordet Ekstase.

Ekstase er en Henrykkelse; men ikke den, man kommer i ved den blotte Glæde. Det er den fulde Henrykkelse, hvor man er rykket bort fra den Jord, man staar paa, hvor Sanserne lukker sig og kun Sjælens Inderste vaager. Eller hvor man i Vildskabs Beruselse glemmer alt, hvad man har om sig, og kun higer afsted mod det fjærne uopnaaelige. En Sjælens Sygelighed i hvert Fald, hvad enten Feberen er kold eller varm. Men vel af de Sygdomme, som maa til, ikke blot fordi Mennesker nu engang er saadan indrettede, at dette dukker op i dem engang imellem; men fordi der maa ruskes i Træerne, om de skal gro; fordi Menneskesjælen maa drives ud af sit Leje, ja ud af sig selv en Stund, om der skal komme Skub i Vækten. Henrykkelsen er en saadan Oprykning, og selv om den fører nogen Forrykthed med sig, saa er det kun den Pris, der betales, hvor der skal købes noget. Mystiken er altsaa et saare vigtigt Led i det menneskelige Sjælelivs Udviklingshistorie; den er en Slags Voxværk, der trækker i de unge Lemmer, men som gaar over, naar de faar Lov at røre deres friske Kræfter. Kun hvor det ikke sker, hvor Mennesket ikke faar Frihed til at komme ud over sin Mystik, dèr krummer og lammer den ham, som vi kan se det den Dag i Dag rundt om i Orienten, ja selv blandt Vesterledens kloge Folk.

Thi Mystik kan blive en Vane; fordi de eksta

tiske Tilstande, der avler Mystik, kan faa vanemæssig Magt over Sindene. Navnlig hvor Ekstasen drives med Drik, som saa ofte i Østerland, bliver Mennesket forfaldent, ikke blot til Drikken, men ogsaa til den øde Grublen eller Døsen, som Rusen drager efter sig. Men der er andre Midler, voldsommere end selve Drikkens Bedøvelse, som Mennesket tyer til for at komme i Henrykkelse: Hashis og Opium, indianske Gifte — hvert Folk har sit. Der er kvælende Svedbade og svimlende Danse. Naar Dervishen har snurret rundt, til han er ør, naar Ashantinegeren har sprunget sin Krigsdans og svunget sin Kølle, til han er fraadende vild, da har de hver for sig naaet den Gudskraft, de søger.

Men der er en Rus, som er nok saa probat, skønt den er noget langsommere af sig, den Mystikeren helst og oftest griber til, naar han vil stige til den sande Henrykkelse. Det er Askesen. Askesen er, saaledes som vi kender den fra de katholske Bodsøvelser, i Reglen Øvelser, man gør til Bod og Bedring, — Spægelser og Møje, man paalægger sig for at sone sin Brøde, og derved vinde Kirkens Tilgivelse eller Himlens Løn. Men dette udvortes og hinsidige Formaal har ikke altid været det, Bodsøveren havde for Øje. Forfølger vi en enkelt Bodsgerning, som f. Ex. Fasten tilbage til dens ældste Skikkelse, vil man bemærke, at den vel tjener til at spæge Kødet, men kun for dermed at hidse Sindet, idet der efter den første Slappelse indtræder en hæftig Uro, hvorunder ogsaa Fantasien bliver overstadig og visionær. Ogsaa om den vol-

delige Adfærd, Asketen øver mod sit Legeme ved Piskning eller Flængning af Kødet, véd man, at den førte til en Slags Rasen, en ekstatisk Vildskab, som hos de lilleasiatiske Kybelepræster eller hos Middelalderens Svøbebrødre, Flagellanterne.

Og saaledes ser vi bestandig hos Mystikerne Askesen brugt som Middel til Ekstase. Mest dog den stille Askese, den der bestaar i forsagende Uvirksomhed. Der sidder han i sin Krog, den græske Athosmunk som den indiske Fakir, fastende, tavs og døv for Verden, ufravendt stirrende paa sin Navle eller sin Næsetip, til Sans og Samling forgaar ham, til alt er blevet indre Syn og Salighed, — til han med andre Ord er blevet ganske opslugt af sin Selvhypnose. Thi at vi ved den mystiske Askese staar overfor en Selvbedøvelse ad hypnotisk Vej, derom har vi tilstrækkelige Vidnesbyrd, og hvor Mystiken ikke kommer under Kultur, tager denne Metode aldeles Overhaand. Den sidste og sikreste Vej til Enhed med Guddommen gaar da for disse Mennesker igennem den kunstige Søvn.

Jo lavere Mystiken staar, desmere hengiver den sig til saadanne Kunster, og hvor vi møder Mystik hos lavtstaaende Folk, er den da ogsaa fortrinsvis ekstatisk. Sin højeste Værdi naar Mystiken dog ikke ligefrem i samme Grad som den afkaster Askese og Ekstase, men i samme Grad som den under sin Levevis udvikler aandeligt Indhold. Mangen Vismand gaar i Taabens Kappe og mangt et ægte Hjærteliv slaar ud i ynkelige Lader. Men

efterhaanden som det lysner indenfra, vil de ydre Former dog ogsaa gerne klare sig. Derfor ser vi den dueligere Tænkning og det renere Hjærtelag i Mystiken kæmpe for at løfte det Menneske, hvori de bor, op i en ædlere Vandel og et bedre Levned. Vi ser Henrykkelserne blive til Begejstring, den aandelige Berusning afløse den legemlige; Askesen viger for moralsk Forsagelse og ædel Selvbeherskelse; Selvets Fortabelse bliver til Tankens rolige Fordybelse, Svimmelheden bliver Tankeflugt, det sjælelige Virvar samler sig til Stemninger og Poesi. Først og fremmest former Personligheden sig frem af denne Inderlighedens Selvbeskæftigelse og hævder sin evige Ret just som en Frugt af den Tankegang, der vilde fornægte den.

Men idet Mystiken saaledes afgiver sin Kraft til Livsformer, der er i Strid med dens Udgangspunkt, ophæver den sig selv, som Dæmringen viger for Dagen. Thi dette er just Mystikens Gerning, at varsle Lysets Komme, og det er en daarlig Dag, som ikke har kendt denne Dæmring. Det tragiske ved Mystiken, og det, der skal menneskelig Kraft til at afværge, er, at den lige saa let kan blive til en Skumring, der sænker et blivende Tusmørke over Sjælene.

Vi vil fornemme dette Vexelspil, naar vi nu følger dens Gang gennem Slægterne.

Primitiv Mystik.

Den hæderlige Husfader Mytchyll fra Kolym, af de sibiriske Jakuters Folk, har stævnet til Fest. Det er en Offerfest til Pris og Anraabelse af Ülgön Bai, den mægtigste af Himmelguderne; og det skal være en Fest, som kan forslaa. Thi det har været smaat med Græsningen i Aar; mange af Hestene er døde, og der har været Farsot mellem Husfolkene. Ja Mytchylls ældste Dreng har været Døden nær, og to af hans Koner vil slet ingen Børn faa. Men det er ogsaa skammelig længe siden, han har ofret noget videre. Schamanen Tüspüt, Familiens gamle Præst, har ofte nok truet med, at det vilde gaa galt; men det er dyrt at ofre nutildags, og Tüspüt er glubsk. Nu skal det dog være Alvor. Derfor stimler Venner og Frænder sammen om den rige Nabos «Jurte», hans Birketræs Hytte; de véd, der vanker Gildesul i Mængde og Ülgön Bais Velsignelse oven i Købet.

Paa Offerstedet, inde mellem Birkene, er der rejst en splinterny Jurte. Thi de har ingen Templer, disse sibiriske Bønder; skal Guderne ind-

bydes, maa der bygges en Hytte til dem ligesom den, man selv bor i; en Hytte som de ældste, man kendte i Norden, med en vidaaben Lyre i Loftet. Men til Tempel bliver denne Jurte dog viet; thi i dens Midte, op gennem Lyren, rejses en ung Birk, hvis hvide Stamme skal være Vejen op til Ülgöns Himmel. Derfor hugges der Trappetrin i Stammen, ni Trin; thi ni er Himlene, der hvælver sig over hinanden, før man kommer op til Ülgön Bai; og endda er der højere Lysregioner, hvor ingen Mennesketanke er trængt hen; der oppe, hvor det øverste Væsen Tengere Kaira Kan har sin Trone. Af ham er alle Guder udstrømmet og Ülgön Bai blandt dem. Et af de første Væsener, han skabte, var Erlik, Urvæsenet; men han syndede og styrtedes fra Himlen. Saa fòr han ned og skabte Jorderig. Derfor er der saa meget ondt paa Jorden. Men Menneskenes Børn er ikke faderløse paa den onde Jord. «Fædrene»s Aander vaager over dem, de 17 høje Kaner, der hersker i Jordsfærens Lag, venligt beskyttende deres Ætlinge; og saa Lysfædrene deroppe, der bor i den tredie Himmel og som ogsaa er Menneskene bevaagne.

Men Schamanen er den eneste, der kan faa dem i Tale; og hvad mere er: kun den, der kan faa Aanderne i Tale, kan faa Foretræde hos Guderne. Som de katholske Helgene fører de kirketroendes Sag for Gud, saadan er det her de hedenske Fædreaander, der stæder Menneskesjælen, og endda kun Præstens, for de høje Guder. Men da er det ogsaa mere end Menneskemagt, som bærer Præsten

afsted; thi selve Fædrene tager Bolig i ham og fylder ham med deres overnaturlige Kraft. Og det er ikke enhver, de vil tage Bolig i; derfor er det ikke enhver, der kan blive Schaman. Der er visse udvalgte Slægter, hvor Værdigheden gaar i Arv; ikke just fordi disse Slægter har gjort sig særlig fortjente eller er udmærket begavede; der er kun én Gave, som Naturen har beriget dem med; det er den at kunne faa Krampe i det rette Øjeblik — arvelig Disposition til Ligfald altsaa. Thi saadanne legemlige Overvældelser, al Slags Krampe, Vanvid og Rasen, har al Tid fyldt det kulturløse Menneske med hellig Gysen; han ser i dette ikke blot — som i al Sygdom — Dæmoners Spil; men han mener endogsaa, at højere, guddommelige Magter har grebet ind og har besat det Menneske, de saaledes har forrykket. Derfor siger ogsaa endnu vor danske Almue om den apoplektiske, at han er «rørt» (nl. af Gud).

Men Naturens Gaver gør det ikke alene; der skal mange Kunster, Besværgelser og Danse til, før der kan komme en velmeriteret Schaman ud af en saadan Ætling; derfor maa han øves op fra Barnsben og holde sin Kunst vedlige, saa vel som nogen anden Danser af Profession. Men saa er han ogsaa parat til at virke, naar det skal være, og Kraften kan komme pludselig over ham. Først føler han det som en Mathed, saa begynder han at ryste og gabe, og stønner under Mareridtets Kval; indtil han pludselig udstøder Skrig, ruller med Øjnene, springer op og hvirvler rundt; styrter

saa svedbedækket til Jorden i Krampetrækninger. Hans Lemmer er da ganske følelsesløse, han sluger alt hvad der kommer i Nærheden af ham, Knive, Søm og Naale, som han da atter kan brække op uden at have taget Skade deraf. Man kan stikke Naale langt ind i ham, han kan tage gloende Jærn i Munden uden at mærke det. Da er det kendeligt, at Fædrenes Kraft er gaaet over i ham.

En saadan Schaman er det, Mytchyll har bestilt. Han er fantastisk og imponerende klædt. Magiske Jærnfigurer ringler i hans Kappe. Det mægtigste ved hans Udstyr er dog den store, flade Tromme af Rensdyrskind, han bærer som et Skjold over Armen. Thi denne Schamantromme er et Sindbillede paa det hele Univers; derfor er den prydet med Tegninger: for oven Sol og Stjærner, i Midten Træer, og Mennesker og Dyr dernede. Her i dette lille Verdenshele skal Aanderne tage Sæde; her skal de manes ned, naar Schamanen trommer dem sammen med den laadne Trommestikkes dumpe Kalden; derfor er Haandtaget bag paa Trommen skaaret ud som en Menneskefigur, der bærer Trommeringen paa sine udstrakte Arme og Ben. Denne Trommemandsling er Aandernes «Vært»; han tager imod dem paa Universets Vegne og anviser dem deres Plads i Trommen.

Dette er den første Ceremoni; én for én kaldes Fædrene ind i Trommen. Schamanen staar ene i Jurten og svarer selv med Aandernes Stemme paa sin egen Kalden. Nu er han fyldt med den nødvendige Kraft, eller Gas, til at stige op i det

Høje; han skal blot have noget at ride paa for at komme derop. Derfor staar en Hest parat med sin Staldkarl udenfor Jurten; men det er blot dens Sjæl, Schamanen skal have fat i. Den vifter han ud af Hesten med en Birkekvist og binder den ved en Hestehaarsløkke fast til en Pæl i Jurten. Men Dyret selv slipper ikke saa let. Den skrækkeligste Radbrækning forestaar det ude i Skovens Ensomhed. Thi det maa ikke dø af Hug og Saar, dets Hud skal trækkes hel og uskadt af det og hænges op i Skoven til Offerminde; dets Knogler skal jordes hele, og Kødet spises som et Sakrament i det graadigste Offermaaltid. Ogsaa Trommeværten faar sin Portion. Men Gildegæsterne maa forestille Aander, der kommer flyvende til det hellige Maaltid, hvad de da ogsaa antyder ved flyvende Fagter, ved Hvislen og Susen. Ogsaa Klæder hænges op til Aanderne og der røges med Enebær for dem. Nu kaldes de høje Kaner ned, dernæst Guderne og endelig selve Ülgön Bai og hans Familie. Alle svarer de med Raabet: *á kam ai!* («Jeg kommer, Schaman!»). Schamanens Tromme bliver nu saa tung af alle disse Aander, at han knapt kan slæbe den. Og nu maa Hyttens Dør lukkes forsvarligt, at ingen gode Aander slipper ud og ingen onde ind.

Da først begynder den egentlige Schamanisering. Fædrenes Aander, som er samlet op i Trommen, er en Lægedomskraft, der kan overføres paa Mennesker og stryges paa dem som elektrisk og galvanisk Kraft. En saadan Styrkelse og Lutring skal Hus-

herren og hans Slægt nu gennemgaa. De stryges paa Ryggen, at det Onde kan fordrives, og de fyldes med Fædrenes Kraft, idet Trommen presses mod det nøgne Bryst eller mod Øret, imedens der trommes paa den. Nu forlader Børn og Frygtsomme Hytten, thi allerede er Schamanens Vildskab saa smaat paa Færde. Han springer op paa Birkestammens første Trin, idet han slaar kraftigt paa Trommen, ɔ: han trænger ind i den første Himmel, og ved et Slag med Trommen paa Jordgulvet betyder han, at han har brudt denne Himmels Skal; hvorpaa han danser rundt om Birkestammen og Ilden for at antyde sin Himmelglæde. Dernæst bestiger han en Saddel, lagt over en Saddelbuk i Hytten. Det er Hestesjælen, han rider paa, op mod den anden Himmel, Tordenhimlen. For hver Himmel, han kommer op i, har han et Ærinde at udrette; fra den tredie Himmel forkynder han Vind og Vejr, i Maanehimlen skyder han en Gøg; fra Skaberhimlen — den femte — hentes Kraft til Koner og Børn. For hver Himmel, Schamanen erobrer, danser han vildere og vildere. Tilsidst — om han er en kraftig Schaman — naar han helskindet op i den 9de Himmel og anraaber selve Ülgön for af ham at faa at vide, om Offeret, den slagtede Hest, er naadigt modtaget. Og endelig efter mange Timers vilde Dans og voldsomme Gebærder, styrter Schamanen sammen. Sorteblaa i Ansigtet, Fraaden ud af Munden, Kroppen stiv som et Bræt. Længe ligger han hen, stønnende og rallende. Dyb og højtidelig Tavshed hersker i

Hytten. Saa vaagner han og springer op, og saa begynder Gildets Lystigheder til Lise for de ængstede Sjæle, der troligt har holdt ud under den lange Højtid.

Denne Schamanisering er Mystik. Ikke just derved, at Schamanen i ekstatisk Vildelse stiger fra Himmel til Himmel; thi dette gør han jo blot for at stædes for Gudernes Aasyn, ikke for at blive ét med Guden. Alle disse Himle og Guder er ogsaa noget lavet, der slet ikke hører hjemme i den oprindelige Schamanisme, og som Schamanen derfor ikke kan blive identisk med, et systematisk Rodsammen af turanske og iranske Guder, ordnede efter disse kendte Himmeletager, som ogsaa har været vor Races Arvegods, og som følger os danske helt op i Holbergs «Julestue». Gnostiske Spekulationer fra den sengræske Tid, med Urvæsener og Englefald og lignende, er blandet op deri, ja selve sit Navn har Schamanen laant fra de indiske, buddhistiske Asketer *(çamano)*; hans gamle, finske Navn er *kam*. Nej, det ægte i Tingen, det er den Aandebesværgelse, der fylder Troldmandspræsten med magisk Kraft, der gør hans Tromme til en Hexegryde og selve Aanderne til den Sejd, hvormed han kan mane og læge. Det er primitiv Mystik, kendelig paa, at Præsten bliver til en Aandegud, og kendelig paa, at han bliver det ene og alene ved sin Ekstase. Saadan gik det i fordums Tid og saadan den Dag i Dag. Radloff har set det og beskrevet det i «Aus Sibirien» II, W. Sieroszewski i Revue de l'hist. des Religions. B. 46.

Andre Tryllescener udfolder sig for os fra de vilde og halvkultiverede Folk. Bestandig det samme Optrin, ogsaa hvor det kun er en Lægekur, det gælder. I Afrika, ved Loanga-Kysten, ligger den sorte Mand syg paa sin Maatte. Men ingen Stilhed om den Syge som hos os: en Helvedeslarm af Trommer og Klaptræer og Bambus-Guitarer. Dybt inde i Hytten sidder den hellige Ganga, Troldmandslægen, paa Hug og maler sin Hud med alskens Farver. Ved Hyttens Dør brænder et Baal og i det fjærne flimrer Skæret af et Fakkeltog. Det er en anden Ganga, der nærmer sig Sygestedet. Som rigtige Læger aabner de to deres Forbindtasker; men Instrumenterne, de tager ud deraf, er Dyrehaler og Røgelser, Fetichbilleder og andre kraftige Apparater. Røgelsen kastes paa Ilden, og under Korets øredøvende Sange begynder nu Præsterne deres besværgende Fagter, svinger med Kroppen, springer op og danser og stamper, snurrer rundt og tumler omkring mellem Husets Potter og Kister, dog uden at støde eller snuble, indtil de begge styrter ud og forsvinder i den mørke Nat.

Da de vender tilbage, er det i højtidsfuld Stilhed; nu har de fanget Aanderne, nu er de selv Dæmoner. Den ene sidder paa sin lave Skammel, skubber sig og gnubber sig, ryster med Hovedet, som om det skulde gaa løs fra Halsen, indtil han bliver krampestiv, og alt omkring ham tier nu stille. Da hører man, som fra det fjærne, en fin og pibende Stemme; det er Aanden inde i Ganga'en, der spørger, hvad man ønsker af ham; Korene

svarer og skildrer Sygdommen. Før Svaret kan lyde, maa der fornyede Danse og Fagter til; den ene Ganga hopper vildt omkring, den anden, den siddende, svinger med Armene, naar Kollegaen danser med Benene; en Tredie kommer til, maler sig hurtigt over og springer dernæst op i Ilden, den han nu forstaar at danse omkring, som var han selv i lys Lue, som var han Ildguden selv; den anden dansende Ganga omsnor sig med Feticher og hvirvler rundt med dem, til han selv synes at være en eneste stor Fetich. Saadan er nu alle Guder tilhuse hos den Syge og kan give ham den vigtige Underretning, at hans Sygdom stammer fra et Brud paa den Familiefaste, der hedder Quixilles, — en Diagnose, der imidlertid ved en nærmere, lærd Analyse viste sig at være gal, saa alle Ceremonierne maatte begynde forfra den næste Dag; og da nu den fornemste af de tre Ganga'er var blevet fuldstændig krampegal og var bleven prydet med en taarnhøj Fjerhue paa det Hoved, hvori Guddommen havde taget Sæde, saa kunde han endelig forkynde, at Sygdommen ikke stammede fra en Quixilles, men fra en Chimbinde, hvilket er meget værre, nemlig et Spøgelse efter en Mand, der fornylig var død paa Faktoriet, og som nu var gaaet ind i Hovedet paa den Syge.

Saaledes beretter Bastian, der selv har set den hele Forestilling (Deutsche Exped. an der Loanga-Küste I, 55. Jena 1875). Man kunde rejse Jorden rundt og stadig træffe paa det samme, saalangt

som der er Mennesker uden Buxer paa; thi med dette for os saa højst fornødne Klædningsstykke begynder som bekendt Kulturen nutildags; men selv meget velklædte Ben, baade i Kina, Persien og Tyrkiet, kender til denne Trippen og Hoppen, hvormed man vil danse sig til Gud, — Mystikens første Trin paa Livets Bane, en Gangart, som den ofte, altfor ofte, falder tilbage i, selv hvor den har lært at svinge sig op paa Højderne.

En skrappere Kur, der ogsaa fører raskere ti Maalet, døjer de amerikanske Rødhuder for at komme i den hellige Vildelse. I en Vigvam, der kan tættes vel mod Luft og Lys, graves der Hul i Lergulvet. I dette lægges der glødende Stene, og medens de Høvdinger og Præster, hvis Hu staar til det Høje, sætter sig paa Hug i Kres om Hullet, gydes der Vand over Stenene, saa Hytten strax fyldes med Dampe. Det er den primitive Vis at lave Dampbad paa, og Kuren er probat. Kogte i Sved og kvalte af de glødende Emmer, der ingen Udgang kan finde, tumler de værdige Krigere én efter én omkuld og maa bæres ud i Luften, tunge i Hovedet og linde i Lemmerne, saa det kan kendes, at Aanden er faret i dem og kan profetere gennem dem.

Ægte indiansk er det ogsaa til hellig Brug at bedøve sig med Tobak. Da Poul Møller sang sit: *Graviter fumando vir Jovis fit sodalis, inter vasta nubila requiescit talis* — anede han neppe, at der er Mennesker paa Kloden, som gør Alvor af Ordene

og virkelig bliver Kammerat med Guderne paa Tobakkens Skyer. Men den Narkose, Indianeren skaffer sig gennem Pibe og Cigar, er ogsaa adskilligt grovere end den danske Students; thi han sluger Røgen saa længe, til han bliver ør, og Følgerne bliver saa krasse, som om han havde haft Opium og ikke Tobak i Piben. Men det er kendt blandt mange Folk at ryge sig Rusen til; de samme Negere, hvis sære Dansefest vi nys betragtede, ryger Hampeblade, som de kalder *liamba*, af store Piber for at hidse sig op til Ceremonien, — som jo ogsaa Tyrker og andre Orientaler søger deres saligste Ekstase gennem Hampegift, *hashis*. Den brasilianske Medicinmand behandler fortrinsvis sin Patient med Tobak, d. v. s. Tobak, som han selv ryger, og i hvis Skyer han omhyller den Syge, medens han ælter ham igennem med en Massage, der kan høres gennem hele Landsbyen, saadan brøler — ikke Patienten — men Doktoren under sit Arbejde. Thi han er selv den mest lidende under Kuren; Narkosen har bragt ham i vildt Raseri og forvandler ham baade til Ulv og Bjørn og Jaguar, — sig selv er han ikke længere. Det er i det hele, med det Kendskab, vi nu har erhvervet til primitiv Lægekunst, højst forstaaeligt, at det er Doktoren og ikke Patienten, der medicinerer. Lægemidlet er jo kun til for at hidføre overnaturlige Kræfter, og den rigtige Medicinmand studerer Medicin paa den højst ejendommelige Maade, ligesom «hin pontiske Monark», at tage Gift saalænge, at ingen Gift kan

bide paa ham. Naar han skal praktisere, kan han da for alles Øjne fylde sig med Gift, som vilde dræbe enhver anden, og derved gøre det Indtryk, at han har dræbt sit menneskelige Jeg, for nu i sin svimlende Tilstand at gaa over i andre Existenser og være som en Gud eller en Dæmon blandt Mennesker.

Saaledes løber al Mystik ud i det samme, saalænge Menneskenes Religion staar paa et animistisk Standpunkt, d. v. s. saalænge de dyrker de afdødes Sjæle eller Luftens lavere Aander, som deres egentlige Guder. Metoden bliver simpel, som Troen er det: alt Ondt er Besættelse af Aander og maa kureres gennem Fordrivelse af Aander. Med Ondt skal Ondt fordrives og den, der vil kæmpe med Dæmoner, maa selv først gøre sig til Dæmon. Dette kan kun da ske ved at han gaar ud af sig selv, bliver ude af sig selv, som man bliver det i Vanvid og Rasen. Det gælder kun at finde Midler, hvorved man for en Stund kan gaa fra Sans og Samling, og de ligger nær for Haanden. Derfor kommer det animistiske Menneske ikke ud over Ekstasens Sfære. Den er hans Himmelstige, han kender ingen anden; og kun forsaavidt han kravler paa den med Besvær og maa lide Kvaler og Møje, som vi saa det, for at naa sin Værdighed eller komme i Virksomhed, kan der tales om nogen Askese, eller overhovedet om noget, der ligner en moralsk Præstation bag denne Hellighed. Slipper der nogen Kultur ind i Folket, slaar

disse plumpe Virkemidler ikke længere til; det Hellige højner sig fra Spøgelsedansen til Gudernes Kres, og den, der vil være som en af disse, maa vel forstaa, at Vejen didop er længere, end at man kan drikke eller danse eller svede sig til Maalet.

Kinesisk Mystik.

Den ældste Kulturgrund, som Mystiken er voxet op af, er Kina.

I dette Land, hvor Folkets hele Sindelag dog staar saa fjærnt som muligt fra det mystiske, blandt disse praktiske og forstandige, flittige, verdslige og forslagne Mennesker, hvis Borgerdyder er blevet deres Religion, her dukkede Mystiken op, fuldbaaren og selvbevidst, just ved den samme Tid, da Borgerdydernes Apostel, Kong-tse*), satte det kinesiske Filisteri i System. «Den skjulte Vismand», som Laotse kaldes, forstod saavel den Kunst at leve skjult, at vi næsten intet vide om hans Levnedsløb; han skal have været keiserlig Arkivar i Dynastiet Tscheu's Dage, men maatte i sin høje Alder gaa i Landflygtighed; dog skal en Statholder ved Landets Vestgrænse have formaaet den berømte Vismand til at nedlægge sin Filosofi i en Bog, før han forlod sit Fædreland.

Denne Bog, der kaldes *Tao-te-king*, er meget

*) der er os bedre bekendt under det latiniserede Navn Confucius.

dunkel; den er den kinesiske Litteraturs første, ufuldkomne Forsøg paa et systematisk Forfatterskab og tilmed af en udpræget spekulativ Karakter. Men gennem den vanskelige Form skimtes en vidtskuende Idealitet, en Aandsdybde, der har givet dens Forfatter Ry som en kinesisk Plato, og samtidig en sjælelig Renhed og Mildhed, der minder om de kristelige Lærdomme.

Alle Mystikens Anlæg slumrer i denne dens første tankerundne Udtryk. Det er, som der hist i det fjærne Østen var gjort et Udkast til, hvad der senere skulde forme sig under Mystikens Verdensgang. Det uverdslige, det upersonlige, det uselviske, de tre Strenge, der bestandig spilles paa i Mystiken, klinger ogsaa igennem her, og klinger, hvad der er det mærkelige, helt kinesisk, skønt de paa hvert et Punkt skurrer haardt mod det konfucianske Normalkineseri med dets praktiske og personlige Optagethed. Kongtse kunde ikke udstaa Laotse, og kunde intet forstaa af ham. «Jeg saa ham, og jeg saa en Drage stige fra Jord til Himmel», og over hans ædle Grundsætninger havde han kun Spot.

Dog er de begge Kinas Sønner, og havner begge lige ærefrygtsfuldt i denne Sønlighed. Det er dog den rette Stat og den vise Regering deres Tanker stiler imod, den sande Undersaatlighed, som bliver Menneskenes Maal. Men Vejen, Laotse gaar, er saa forskellig fra Kongtses, som Duens fra Hønens. Han svinger sig op i de højeste Luftlag og mætter sit Mod deroppe, førend han daler ned

til samme Trug, som Gaardens jordiske Beboere æder af. Han kommer spekulativt til det samme borgerlige Resultat, som Kongtse gik lige til med sin jævne sunde Forstand, — men han kommer bedre til det, og vilde have gjort sit Folk til et bedre Folk, end det er, hvis de brave Kinesere blot ikke havde haft den Skæbne at være bedre anlagt for Kongtses Sokker end for Laotses Kothurne.

Det ses allerede af Tao-te-kings Titel, at det er en Bog, der søger Himlen, før den gaar til Jorden. *Tao*, som er det første af disse Ord, betyder vel rent sprogligt kun Vej; men med denne «Vej» menes det Absolute, Verdensfornuften, Guddommen eller hvad man nu vil kalde det — en Mystikers højeste Tanke er det ikke godt at finde Udtryk for. Sikrest var det vel at sige, at *Tao* er en Betegnelse for Tilværelsens ideale Grundlov eller Grundretning. Dette, det spekulative, er Nr. 1. Som Nr. 2 i Rækken kommer *Te*, den menneskelige Moral, den jordiske Vandel. *King* betyder «Bog» — og Bogen gaar nu ud paa at vise, hvorledes hele vor Livsførelse maa bestemmes ud fra den guddommelige *Tao*, altsaa maa anlægges og forklares ud fra ideelle og oversvævende Forudsætninger. Religionen bliver ikke — som hos Kongtse — et Anhang til Moralen, men en bestemmende Forudsætning for Moralen.

Tydeligt er kun dette udtalt om *Tao*, at den er noget ganske ubestemmeligt, er ubeskrivelig og uudsigelig. Ganske paa Mystikernes Vis. Naar man oversætter *Tao* ved «Guddom», maa det be-

stemt fastholdes, at der dermed ikke er tænkt paa nogen personlig Gud. Guddommen er et Princip, abstrakt og uransageligt. «Der er noget,» hedder det i Tao-te-king (Kap. 25), «som er ubegribeligt og fuldkomment, og som var til før Himmel og Jord. Hvor stille er det dog ikke, og uden Skikkelse; det er dog det eneste, som staar, uden Omskiftelse, ukrænkeligt; alle Steder naar det hen. Man kan betragte det som alle Tings Moder. Jeg kender ikke dets Navn, men jeg kalder det *Tao*. Skulde jeg nævne det yderligere, maatte det hedde: Det Store.» . . . «Mennesket tager sin Lov fra Jorden, Jorden sin Lov fra Himlen, Himlen sin Lov fra *Tao*.»

Er dette en Guddom eller er det Natur? I hvert Fald en aandelig Natur, «Aanden i Naturen», saadan som just Pantheismen ynder at tænke sig det. Ogsaa paa dette Punkt giver Laotse Mystiken dens ægte Form; han er saa god en Pantheist som nogen Mand, der har lært, at Guddommen er et Noget, der gennemtrænger alle Ting. For Kineserne med deres Dyrkelse af «Himlen» som højeste, alraadende Vilje, var dette nu ganske vist ikke nogen fjærn Tanke; men Laotse tager udtrykkelig Afstand fra denne Naturalisme og lader sin *Tao* være noget aandeligere og derfor endnu højere end Rigsreligionens Himmel.

Ogsaa den Maade, *Tao* gør sig gældende paa, er vidt forskellig fra det vante Kinesiske. I dette Herredømmets og Lydighedens Land, hvor alting er Bud fra oven og Buk fra neden, træder en Vis-

mand frem og forkynder en Tingenes Tilstand, hvor der hverken skal bydes eller lydes. En Verdensorden, baaren af Frivillighed, en Gud, der ikke vil æres for sin egen Skyld, en Pligt, der kun vil øves for sin egen Skyld.

Denne Fordel synes Laotse nu at have vundet ved at forme sin Verden i Naturens Billede. Her er jo nemlig et Rige, hvor Kraften ikke hersker af Herrelyst, og hvor alting føjer sig under den af egen Drift. Derfor hedder det i Tao-te-king Kap. 51: »Alle Ting er frembragt af *Tao* og næres af hans rigt strømmende Virken. De modtager deres Former svarende til enhvers Natur og fuldendes efter de Forhold, de er stedte i. Derfor ære alle Ting uden Undtagelse *Tao* og priser hans rige Virken. Men dette gør de ikke som Følge af nogen Befaling, men stedse som en frivillig Tribut. Saaledes frembringer *Tao* alle Ting, nærer dem, bringer dem til Fuldvæxt, plejer dem, lader dem modnes, opholder dem og beskærmer dem. Den frembringer dem uden at gøre Krav paa at besidde dem. Den fører dem gennem alle Udviklingstrin og praler dog ikke af noget, hvormed den har gjort det. Den bringer dem til Modenhed og øver dog ingen Kontrol over dem. Dette er dens løndomsfulde Virksomhed.» Denne uvilkaarlige Virkemaade, Mysteriet, der afspejler Naturlivets Forløb og er Naturlighedens Protest mod Verdenslivets Regeringsvæsen, med dets Krav og Tvang og Pral, udtrykker Laotse med det dunkle, dybe Ord: «*Tao* gør intet, og saa er der intet, som den ikke

gør» — ɔ: alt gørès uvilkaarligt, og derfor kan alt just gøres.

Foreløbig er dette System endnu blot pantheistisk; det mystiske kommer først frem, naar det spørges, hvad denne *Tao* har at gøre med Mennesket, eller rettere, hvad Mennesket har at gøre under *Tao*. Thi Svaret er kortelig dette: vi bør være ligesom *Tao*; vi bør gøre *Tao*'s Lov til vor; men dette kan først ske, naar vi selv faar Del i *Tao*. Derfor er Moralen, *Te*, først det andet Led i Systemet; Moralen er den, at hvor *Tao* er realiseret, der følger *Te* af sig selv. Et Menneskes første Pligt er derfor at rømme op i sit Sind, at *Tao* kan faa Plads deri, at udtømme Sindet for alt, hvad Selviskheden fylder det med: Lyster og Lidenskaber, Egensindighed, Hovmod, Havesyge og Herskesyge. Er dette fjærnet, da har med det samme *Tao* faaet Plads. Mennesket er ad sædelig Vej bleven en Del af *Tao*. «Den Vise sætter sig nederst og er derved just kommen øverst. Han behandler sin Person, som var den ham fremmed, og dog bliver den bevaret for ham.» Er det ikke saa? Fordi han ikke har nogen personlige og private Formaal, just derved naar han sit Maal. Lær af Himmel og Jord! Hvorfor bestaar de saa længe? Fordi de ikke lever for sig selv. Lær af Vandet, som gør Alle vel, og intet kræver for sig selv. Lær af Kvinden, som er blid og stille, og netop derved let behersker Manden. Saaledes er *Tao* den stille Magt, og saadan skal hvert Menneske blive *Tao*.

Saa almenmenneskelig denne Visdom end tager

sig ud, saa mærker man dog snart, at man er paa kinesisk Grund, naar man opleder de enkelte Dyder, hvoraf dette *Te* bestaar. Om nogen fyrig eller sværmerisk Opgaaen i den guddommelig Magt er der slet ikke Tale, ejheller er det asketisk Selvfornægtelse eller ekstatisk Selvforglemmelse, der skal frigøre Mennesket fra hans Selv. Nej, alt hvad der skal gøres, bærer den borgerlige Besindigheds Præg. De tre Kardinaldyder er: Godhed, Sparsommelighed og Beskedenhed. Og noget lignende er det, Kongtse forlanger. Kun gaar disse Dyder dybere ned, naar det er Laotse, der fører dem frem. Thi i sin Lære om Godheden gaar Mystikeren saa vidt, at han — ligesom Kristus — gør den til ufravigelig Norm for alle vore Handlinger: man skal overvinde det Onde med det Gode, gengælde Ondt med Godt. «Mod dem, der er gode mod mig, er jeg god; mod dem, der er onde ved mig, er jeg ogsaa god; saaledes bliver alle gode.» At denne Moral ikke var ligefrem kinesisk, hører man gennem Kongtses Spotteglose: »Naar jeg er god mod den Onde, hvormed skal jeg da belønne den Gode?» Han krævede: «Godhed mod de Gode, Retfærdighed mod de Onde.»

Ogsaa Beskedenheden er for Laotse mere end en klog Leveregel. Hvad han lærer, er i Virkeligheden en Ydmyghedens Vej, dog med den Bevidsthed, at hvo sig selv fornedrer skal ophøjes. Imidlertid forstaar han ogsaa ved Beskedenhed den rolige Tilbageholdenhed i Livet, hvor man holder

Hus med sine Kræfter og lever desto længere, naar man undflyr Verdenslivets Slid.

Her faar vi under borgerlige Former en Forsmag paa den mystiske Livsførelse, saadan som den former sig overalt, hvor den har gjort sig fri for Ekstase og Askese. Det er Mystikens elskværdigste Side, denne Trang til et Liv i Ro og Renhed, og det er intet Tilfælde, at den først har ytret sig hos de stilfærdige Kinesere. Ej heller er det noget Tilfælde, at et andet Træk af Mystikernes Tilbøjelighed traadte tydeligt og skarpt frem i Kina, nemlig Foragten for Livets ydre Former. I Kina er Formen en Helligdom, Livet er en Ceremoni. Laotse kendte andre Helligdomme, søgte et andet Liv. Ikke det Liv, der leves, men det Liv, der lever. Derfor brød han med den ydre Anstand og pakkede hele Høflighedsapparatet sammen. Men dette er i gode Kineseres Øjne en pietetsløs Uanstændighed, der vidner om slet Moral. Saadan knager de gamle Skaller, naar Kimen bryder igennem dem; men intetsteds har dette Brud været saa dristigt som her, fordi Skallen var saa gammel og saa haard og saa saare pyntelig.

Dog var Laotse saa meget Kineser, at han unddrog sig den Konsekvens, der ellers ufravigelig følger med denne Lære om det stille og indre Liv; nemlig at dette Liv skal leves af den Enkelte. Den Tanke kan ikke tænkes af Mongoler. De er Samfundsmennesker, og Kineserne da fremfor alle; kun Lemmer paa Rigets Legeme, Børn af den store Familie. Derfor munder Laotses Moral — saavel

som Kongtses, ud i politiske Idealer. Samdrægtighed og Samfundsvel er Maalet; men dette naas ikke, som i de rationalistiske Samfundsteorier, ved oplyste Menneskers frie Samvirken, eller, som det da ogsaa kan findes blandt Mystikere, ved et Broderskab i fælles Liv. Nej, skal *Tao* blive til Virkelighed i Mennesker, saa maa der være en Mand i Spidsen, en, der kender «Vejen» og kan føre Folket paa den. Laotse tænker sig den vise Mand som en stor Regent, der just forstaar at herske, fordi han véd sig i Overensstemmelse med *Tao*. Denne Regent skal herske med Mildhed og uden Selviskhed ligesom *Tao*; han skal vinde sine Undersaatter i Frihed ved at forplante sin *Tao* til dem. Thi hvor *Tao* i Sandhed er tilstede, føjer alt sig uvilkaarligt om den. Selv Dyrene bliver den fredbegejstrede Vismand underdanige. I denne Stat skal alt gaa uden Tvang. Krig og Dødsstraf skal afskaffes. Rene og milde Sæder skal herske i Folket; Regenten skal ved sin Visdom og sit Forbillede opdrage dem dertil. Men skal de stole paa ham og nøjes med deres Kaar, siger Laotse, saa maa de rigtignok ikke føres for vidt i verdslig Oplysning.

Ogsaa i dette Træk ser vi Mystikeren røbe sig. Det er ikke Absolutisten, men Obskurantisten, der taler. Vankundighedens Evangelium har ofte nok lydt fra mystiske Læber. Kun ét er fornødent: det indre Lys; men dette skal her i Kina skinne fra oven, straale igennem Kejserens Person. Forsaavidt en gammel Lære, at han er Himlens Søn

og tyder dens Vilje for Folket; men hvad der i Rigsreligionen var Mythe og Kultus og Astrologi, bliver i Taoismens Lønvisdom omsat i indre Værdier: i filosofisk Fromhed og Moralitet. Det Højeste kommer fra oven, men det kommer tillige indenfra, og Loven, som alle skal lyde, er skreven i alles Hjærter.

Saaledes ser Taoismen ud. Intet kan være skønnere tænkt paa saadan gammelhedensk Grund, og intet har derfor været sørgeligere end Taoismens Skæbne. Har den gjort Lykke i de høje Sale, saa var det for sit Bagstræv og sin bøjede Ryg; er den trængt ned i Folket, saa var det, fordi dens Mystik lod sig lave om til Magi.

Og paa sin egen, sørgelige Vis har *Tao* sejret; den rører sig igennem hele det kinesiske Folk, er den virkelige og vitterlige Magt i dets Liv. Men den er ikke længere den Kraft fra det Høje, som «den skjulte Vismand» havde tænkt. Den er ved Tidernes Gunst eller Ugunst sunket ned til at blive en Trolddomskraft, en Hexekunst, der øves af professionelle Løbepræster. Hos dem kan man købe *Tao* for en billig Penge og blive fyldt med Kraften, som kan fordrive baade Tandværk og Spøgeri, Utøj og Kreditorer. Thi det er Reversen ved al Mystik, at, fordi den gør Guddommen til en Kraft og Gudslivet til en umiddelbar Optagelse af Kraften, saa kan tilsidst en Magnetisørkunst udrette det hele. Og naar man gør det indre Liv til alt, ender det med at blive mere udvortes end det ydre, man bekæmpede. Tankefriheden

bliver Tankeløshed, og den tvangfri Moral bliver til Løsagtighed. Saadan er det gaaet Hjærtelivets Rørelser mangen god Gang, hvor de vilde leve deres eget Liv, og saadan gik det den kinesiske Mystik. Det Folk, den skulde virke paa, vilde ikke modtage dens Forædling; derfor mistede den selv sin Adel. De vilde ikke dyrke den i Haven; derfor staar den nu som Ukrudt paa Marken.

Indisk Mystik.

I Indien, hvor alt hvad der voxer, gror højt og tæt, har Mystiken ogsaa havt sin største og stadigste Vext. Saa langt vi kan granske tilbage, finder vi Mystikens Kim, og endnu den Dag i Dag trives den samme Plante paa det samme Sted, og Folk, der kommer hjem fra Indien, bringer dens Frø med sig i Klæderne. Men som Inderne er, saaledes er deres Mystik. En Tankens og Forsagelsens Mystik. Thi Inderne, vore Frænder i Æt og Sprog og Hjærne, har stedse været et tænkende Folk, men de er ogsaa blevet et vigende og forsagende Folk. Der var en Tid, da de var Helte, der var en Tid, da de gjorde sig Jorden underdanig og skabte den Kultur, hvoraf Indiens Rigdomme strømmer. Men der kom ogsaa en Tid, da disse Nybyggere blev ørkesløse mellem de tropiske Rigdomme; da tog Spekulationen fat, hvor Haanden svigtede, og da trivedes Mystiken.

Imidlertid er Indernes Mystik ikke begyndt som Filosofi, lige saa lidt som deres Religion fra første Færd har været filosofisk. Begyndelsen har været

Kultus, Gudsdyrkelse, og her er ogsaa de ældste Elementer af det mystiske at finde. Oldenberg har ved sin Omtale af de brahmanske Offerspiser (Rel. d. Veda S. 326 f.) gjort udførlig Rede for den Mystik, der gemmer sig i disses Virkemaade. De større indiske Ofre har gennemgaaende været forbundne med Nydelsen af Offermad. Denne Skik, der ogsaa fandtes hos Semiterne, er for deres Vedkommende forklaret af Robertson Smith ud fra Trangen til Fællesskab med Guddommen, et Slags Fostbroderskab i fælles Blod og ved samme Bord, hvori Pagtslutningen finder sit legemlige Udtryk. Ogsaa denne Synsmaade og denne Praxis har ført til sin Mystik, men for Inderne var Tankegangen en anden.

Til den gammelindiske Gud ofres der ubetinget for at tilkøbe sig Livsgoder, og kun Smulerne fra hans Bord tilfalder Mennesket. Men disse Smuler er særdeles vigtige og rummer hemmelighedsfulde Kræfter. Thi det, hvoraf Guden har spist, er gennem Gudens Nærhed fyldt med Guddomskraft, ret som med et Fluidum, der omdanner disse Madrester til et Stof af højere Orden. At saadanne Offerlevninger er farlige, endogsaa blot at berøre, er en hyppig Tro, og kun de indviede eller rituelt værdige kan med Tryghed nyde deraf; men for dem er de ogsaa en mægtig Medicin. Disse værdige er de ofrende Præster og «Offerherren», ham, der betaler Ofret, og hans Slægt. Hans Hustru spiser en Risbolle fra det Offer, som bragtes de hedengangne Fædre, for at faa mandligt Afkom,

og de, der lider af svare Sygdomme, faar ogsaa deres Bid. Naar Præstelærlingen optages i Brahmanens Hjem, rækkes der ham noget af Offermaden: «Maatte Agni (Ildens og Præsternes Gud) forlene dig Visdom!» Navnlig Bryllupsskikkene er talende. Naar Brudgommen betræder sit Hjem, deler han den med hellige Ord signede Offerspise med sin Brud: «Med denne Madens Lænke,» siger han, «med Livets Traad, den brogede, hvis Knude er Sandheden, binder jeg dit Hjærte og din Aand. Hvad der er dit Hjærte skal være mit Hjærte; hvad der er mit Hjærte skal være dit Hjærte. Maden er Livets Lænke, med den binder jeg dig.» Dette er magisk, men det er tillige mystisk: Enheden mellem de to Unge symboliseres ved deres Fællesskab om den mystiske, ɔ: med guddommelig Substans fyldte, Offerspise.

Den samme mystiske Virkning maa man tilskrive Offerdrikken, Soma. Ogsaa den er et Lægemiddel, en Livsdrik, og har sikkert oprindeligt været en Udødelighedsdrik; hvad den stedse vedblev at være hos Perserne. I det indiske Offer virkede den fortrinsvis som Lokkemiddel for Guderne. Det oprindelige synes dog at skinne igennem fra det Punkt af Somaofret, hvor Brahmanen selv drikker af Soma'en, utvivlsomt for derigennem at fyldes med de guddommelige Kræfter. Men denne Kraft har Soma'en næppe haft blot som en Rest fra Gudernes Bæger; det er dens gamle, primitive Trolddomskraft, der her dukker frem igen, og som ganske sikkert ad Berusningens Stige skal hæve

Brahmanen op i den Guddomssfære, hvorfra han henter sin Hellighedskraft. Vi har altsaa her en Stump Schamanisme midt i det højt udviklede indiske Ritual, og vi ser, at den fine Hindu ingenlunde er for fin til de Neger- og Indianermanerer, i hvilke vi fandt det laveste Udtryk for Mystiken, om disse end staar paa en meget beskeden Plads i hans Offerritual.

Saaledes ejer den indiske Mystik en vis — om end ikke umiddelbart bestemmende — Baggrund i Offerets sakramentale og Præsteskabets rituelle Mystik; men sin egentlige Udfoldelse finder den først paa et Punkt, hvor det rituelle netop er overvundet, nemlig i den præstelige Spekulation. De indiske Præsters Liv var delt i forskellige Livsaldre, der førte dem gennem Lærlingens Uddannelse til Præstens Altertjeneste og derfra til et stille Liv i religiøse Tanker. Om dette præstelige Eneboerliv i Skoven fortæller Rudyard Kipling nutildags, som Kalidasa skildrede det i sin Sakuntala. Stundom boede de i Samlag, oftere i fuldstændig Ensomhed, i de sidste Leveaar altid i streng Forsagelse, ja i opslidende Bodsgerninger. Dette var nu i Virkeligheden en Maade at skaffe sig af med de gamle paa; men denne legaliserede Aftægt indgik snart som et Led i den præstelige ordo salutis, og de gamle var ikke svageligere, end at de snart forstod at vende det saaledes, at denne deres Alderdoms Meditation blev den egentlige Vej til Frelsen.

Der er to Veje, som fører til denne: Gerningernes Vej, *karmamarga* — den havde de haft

nok af ved Altret; nu vilde de forsøge den anden, Erkendelsens Vej, *jñānamarga*. Og enhver maatte jo indse, at den sidste Vej var den rigtige. Der har man nu trællet for alle disse Guder sit hele Liv igennem; siddet og lært Vedahymner udenad i tyve Aar og gaaet og sagt dem frem i tredive. Tusinder af Gange har man brygget den hellige Somadrik og gydt den i Alterets Ild, slagtet Geder og Antiloper og sunget og mumlet og manet, og lige vidt er man kommen med sin Sjæl.

Og nu alle disse Guder, kan de da frelse mig? Indra, den høje Gudefyrste, som altid er tørstig og altid skal slaas, og altid kommer galt afsted, og som bliver kusket af sin Kone. Varuna, Retfærdighedens Konge, der ligger paa Lur, hvor han kan, og straffer os for Synder, vi aldrig har begaaet; Ushas, den Morgenrødens Mø, hun, der løber halvnøgen rundt for at skaffe sig en Bejler, og Rudra, den sorteblaa Djævel, der rammer os med Dødens Pile. Guder i Øst og Vest, og alle vil være den største; altid maatte vi staa og forsikre, at den, vi ofrede til, var den største og eneste. Hvem er da den største og eneste? Det kan dog kun være én. Eller rettere, det kan kun være ét: hint ene aandelige, som besjælede alle Guderne, den Guddomskraft, der gjorde dem til Guder, Tryllemagten, som gav dem Kraft, Aandedrættet, som gav dem Liv. Tryllemagten hedder *brahma*, saadan kaldtes Bønnens hemmelige Kraft, den alle Guder maatte lystre; Aandedrættet hedder *ātman*, og disse to Ord,

Brahma og Atman, blev nu Navnene for det guddommelige Princip.

Men Vejen til denne Guddom blev en anden end den, der havde ført til de gamle Guder. Det siger sig selv: det var ved Tænkning, man havde faaet ham frem; altsaa er det kun ved Tænkning, man har Adgang til ham. Har man dannet hans Begreb, da har man ham ogsaa for sig selv, og kun den, der har fattet hans Begreb, kan komme i Samfund med ham. Derfor er det alene ad Erkendelsens Vej han kan dyrkes.

Vi er herhjemme — fra Martensens Tid — oplært i en Sondring mellem Theosofi og Mystik. Theosofen fortaber sig i Gudsbegrebet, Mystikeren i Gudsforholdet. Hvor lidt denne Sondring holder Stik, ser vi strax af den indiske Mystik. Den kender ingen anden Vej til Gudsforholdet end den at fortabe sig i Gudsbegrebet; i samme Øjeblik som dette er fuldstændig fattet, er Gudsforholdet ogsaa bragt i Stand.

Og med hvilket Opbud af Aandskraft er ikke disse gamle indiske Præstemænd trængt ned i Gudsbegrebets Dybder; ja hvor dybt er det ikke blevet, da de begyndte at skue derned! «Dybt», det vil paa indisk sige aandeligt, og aandeligt, det vil for det første sige ulegemligt. Intet Gran af hvad vi kalder materielt, maa blive tilbage i Brahman; selv hans Aand virker uden legemlige Organer; «han ser uden Øjne og hører uden Øren, han taler ikke med Ord, ja han tænker ikke med Tanker og og aander uden Aandedræt.» Trods den sidste

Sindrighed har Inderne dog valgt at kalde ham «Aandedræt» *ātman* (= tysk Athem), ikke blot fordi han dermed betegnes som det ulegemligste af alt, men ogsaa fordi han, som Aandedrættet, der jo er Livets Tegn, og efter Indernes Mening endogsaa selve Livet, besjæler alt, hvad der lever og aander, ja selve den døde Natur.

Som han er uden Legeme er han ogsaa fri for legemlige Indtryk eller Vilkaar. «Han føler ikke Sorg eller Sult eller Tørst, han kan ikke ældes eller dø, han har frigjort sig fra alt hvad der er ondt.» Men medens han afklæder sig Legemet, afører han sig ogsaa det, Legemet skulde være et Udtryk for: Personligheden. «Personlig» er for Inderen en Begrænsning, og der maa ikke være nogen Begrænsning i Gud; ja man gaar videre paa denne Abstraktionens Drivjagt: end ikke Bevidsthed maa der være i Gud; thi den, der er sig noget bevidst, han staar jo overfor dette med sin Bevidsthed; men Guddommen har intet udenfor sig selv, som han kan stille sig overfor. Overhovedet kan der ikke tillægges Guddommen «Egenskaber»; thi Egenskaber er altid enkelte Sider ved et Væsen, men Guddommen har ingen enkelte Sider. Der kan derfor ikke tillægges ham nogen Bestemmelse, man kan ikke sige, at han er saadan eller saadan; det eneste, der kan siges om ham, er netop, at han hverken er saadan eller saadan *(nā iti nā iti.)*

Men naar man saadan tager alting fra Brahma, bliver han jo selv til Ingenting? Nej, tværtimod, siger Inderen, han bliver et og alt! Just fordi han

i videste Forstand er alt, kan der ikke siges noget enkelt om ham. Just fordi han er det uendelige, er det, at vi ikke kan tillægge ham nogen af Endelighedens Bestemmelser. Ogsaa det legemlige omslutter han, som ikke véd af Legeme selv; alt udspringer af ham, alt vender tilbage til ham; han er Aarsag og han er Endemaal. Ja, hvad mere er, han er den eneste Virkelighed, det eneste Bestaaende. Alt hvad der er legemligt, er forgængeligt; kun han, som er lutter Aand, er uforgængelig; alt hvad vi se for vore Øjne, er skiftende Tilsyneladelser, han alene er uden Omskiftelse. Og saaledes bliver Inderen ved, indtil vi svimler. Det vi kalder Realiteter her i Verden, det kalder han Skygger, Skin og Bedrag *(māya)*; det vi undertiden fristes til at holde for Tankens Gøglespil: Idéen eller det Ideale, det er for ham den eneste Realitet. Og Tingene faar kun deres Virkelighed ved at de tænkes udgaaede fra dette Ideale og beroende i dette. Udgaaede, ikke som ved en Skabelse af en personlig Gud, men udstrømmende af Brahma, umiddelbart som Gnisten spruder af Ilden, som Dampen stiger af Havet eller Regnen falder fra Skyerne.

Men naar alt udstrømmer fra Brahma, saa stammer du og jeg jo ogsaa fra ham; naar han er alt, saa er han ogsaa dig og mig; naar han er Verdens Aandedræt, saa er han ogsaa det, der aander og lever i mig. Det er denne sidste Erkendelse, som det kommer an paa; det er den, der har forløsende Kraft. Kan du se dig selv som en Funke, der

gnistrer af Guddommens Ild for atter at falde ned i Baalet; kan du fornemme dig selv som Draaben, der stiger af Guddommens Hav og daler i dens Favn igen; kan du sige til dig selv det store Ord: *tat tvam āsi*, «dette er du», eller *brahmo'mi*, jeg er Brahma, da er du salig, da er du forløst, frigjort fra Endeligheden, fra Fødsel og Død og Genfødelse; thi du har nu erkendt, at dit eget Væsen er som Atmans: *sat-cit-ānanda*, Væren, Tænken og Uendelighed.

At Vejen til denne Forløsning gaar gennem Erkendelse er givet. Det er jo en Indsigt, det her kommer an paa, og Brahma, som saaledes er vundet for Tanken, er selv Erkendelse. «Ligesom en Saltklump kun er en tæt Masse Smag, saaledes er dette Væsen kun en samlet Masse Erkendelse.« Deraf den filosofiske Stolthed hos den indiske Eneboer. Den plumpe Viden, som Menneskehoben roser sig af, denne Viden om Dit og Dat, den er i Grunden kun Uvidenhed, en Ikke-Viden. De rasler kun med Skallerne, er ikke trængt ind til den udødelige Kærne. De bliver med samt deres Viden, i Lyster og Laster bundne til Fødsel og Død. Derfor hedder det:

Ja Jorderig er glædeløs,
bedækt af Blindheds Mørke;
her løber de i Dødens Favn,
Vankundighedens Sønner.
Men den, der fatter Atman grant,
blev sig bevidst: «Ham er jeg»,
hvi skal han til sin Krop sig klynge?
hvad attraar han? hvem vil han tækkes?

og derfor siger Brahmanen til sin Lærling:

Ja vidt forskellig og hinanden modsat
er det, vi kalder «Viden» «Ikke-Viden»;
mod Viden ser jeg Naciketas tragte,
Lysternes Hærtog har ham ej forrykket.

Men i Vankundighedens Dybder sniger
sig den, der regner sig for Lærd og Vismand;
saa løber Daarerne hulter til bulter,
som blinde Folk, der ledes af de blinde.

Snart begyndte den Mening dog at dukke op, at det vist alligevel ikke var gjort med almindelig Erkendelse. Thi han, som ingen Egenskaber har og ingen Bestemmelser, hvorledes skal han bestemmes af Erkendelsen, hvad er der at tage fat i for Tanken? Og naar han er det, der tænker i mig, hvorledes skal da mit tænkende Jeg komme til at se ham. Nej, sagde da nogle, man kan heller ikke tænke sig til ham, han kan kun gaa op for os ved en Indskydelse fra ham selv, ved en naaderig Aabenbaring:

Ej gennem Kundskab kan man opnaa Atman,
ej ved Forstand og ej ved Skriftens Lærdom;
kun den, han vælger, ævner ham at fatte,
for ham oplader Atman selv sit Væsen.

Eller om ikke ved nogen Aabenbaring fra Atman selv, saa dog ved en pludselig, indre Indskydelse, der afslører hans Væsen uden nogen trinvis Eftertanke:

Ej ved Tale, ej ved Tænken,
ej ved Skuen kan han fattes
kun ved det ene Ord: han er
og ej paa anden Vis han fattes.

Og denne nye Opfattelse af Forholdet kan da føre til heftig Polemik mod den gamle «Erkendelse»:

> I Blindheds Mørke vandre de,
> der gaar efter Vankundighed,
> dog blindere endnu end hine,
> er den, der lider paa sin «Viden».

Saaledes er den ihærdige indiske Logik selv endt med at opgive Ævret; den har lagt sin Nerve blot for vore Øjne og vist os, at det er pur Mystik, som rører sig i den, at det er det Ubegribelige, den vil fatte, og at Mennesket vil ende med at erklære sig for at være ét med det Ubegribelige. Den er endt med at indse, at der maa mere end simpel Erkendelse til for at løfte sig op til denne Enhed, en særlig Naade, et særligt Organ, en særlig Tilstand.

Men der, hvor Videnskaben slap, der traadte nu Kunsten til: den Kunst over alle Kunster, som Inderen først og sidst beflitter sig paa. At hæve sig op over Jordelivet til Henrykkelsens Højder, at glemme sig selv i Ekstasen, og at drive denne Ekstase frem gennem Bodsgerninger, — den Kunst, man paa Indisk med et eneste Ord kalder *Yoga*. I selve dette Ord, hvis Rod er i Slægt med det latinske *jungo*, «forene», ligger den mystiske Forening udtrykt; den, der driver Yoga, binder sig til det Oversanselige, binder sin Tanke til den Sindets Samling, som skal føre ham ud over Endeligheden. Denne Yoga-Kunst praktiseres endnu den Dag i Dag af indiske Fakirer og drives af

dem op til en Virtuositet, der altfor ofte udarter i Jonglørkunster og leder os til at tro, at det kun er et rent ydre Herredømme over Legemet og dets Fornødenheder, den gamle Selvbetvingelse har tilstræbt. Men for den rigtige «*Yogin*» (den der driver Yoga) galdt det ikke blot om at betvinge Legemet, men det var Aanden, der skulde bringes til Sejr, den menneskelige Atman, der skulde løftes op i den guddommelige Atman. Hertil er Faste et ypperligt Middel, thi Faste tæmmer Legemet og hidser Aanden. At Cølibat maa til, er ikke mere end rimeligt, og uforstyrret Ensomhed er en selvfølgelig Betingelse for denne Sjælens dybe Hvile. Helst maa den mediterende da sidde paa Hug, sammenkrøbet, ufravigelig i samme Stilling, stirrende stift paa sig selv, paa sin Navle eller sin Næsetip, til Sans og Samling forgaar ham, til det ydre Øje formørkes og det indre Lys bryder frem under denne selvfremtvungne Hypnose. Ogsaa «Aandedrætsaskese« drives gerne: en yderst langsom og behersket Ind- og Udaanding, under hvilken der — om det nu sker ved Kulsyreforgiftning af Blodet eller paa anden Vis — yppes en særlig spekulativ Tilstand i Sindet.

Saaledes ser vi Brahmanerne sidde strax i Begyndelsen af Kalidasas «Lervognen»:*)

Med Benene lagte i Kors, med tilbageholdt Aandedræt,
med Knæet omvundet af Slanger i bugtende Slyngninger.
med Sandserne kuede, verdslige Tanker forjagede,
med Væsensblik seende Selvet i Selvet kun hvilende,

*) Edv. Brandes Overs.

paa Brahma kun Tankerne fæstede, Øjnene stirrende,
i Andagts Fortabelse, Sambhu den gode beskærme Jer.

Og saaledes skildres den højeste Tilstand udførligt i Læredigtet Bhagavad-Gita (VI, 11 f.):

Paa viet Sted han tager Plads, der sidder han uryggelig,
ej altfor højt, ej altfor lavt, med Kappe, Skrud og Kusagræs;
mod ét han retter al sin Hu, betvinger Gærning, Sans og Sind;
til Lejet fæstnet øver han nu Bod til Lutring for sin Sjæl.
Krop, Hoved, Hals i Ligevægt han holder ufravigelig,
med Blikket mod sin Næsetip, ej viger Øjet fra sit Sted;
med Sjælen stille, frygtesløs, og i sit Brahmaløfte fast:
«Jeg» er den Frommes Id og Hu, «Mig» sidder han og stirrer paa,
sit Sind bestandig øvende, hengiven, tanketvingende;
den Fred, der er Nirvana næst, i Pagt med mig han nærmer sig.
Naar Tanken da er tæmmet helt og i sig selv den fast beror,
af al Begæring uberørt, da kaldes han med rette «from».
Og ret som Lyset flimrer ej, hvor ingen Vind bevæger sig,
saa er den Frommes Tankero, der øver Yoga mod sig selv.
Hvor Tanken er til Ophør bragt, kuet af Yogadyrkelsen,
hvor Selvet skuer Selvet kun og finder Hvile i sig selv,
den sanseløse, tankegrebne, endeløse Salighed
man fatter, og man vakler ej fra Stedet bort, hvor nu man staar.
Har det man grebet, pønser man ej paa at gribe større Lod;
staar der man fast, skal tungest Lod ej rokke nogen fra hans Sted.

Saaledes var det fordum, og saaledes er det endnu. Dette er Saligheden og dette er Frelsen; Inderen kender ingen anden. Religioner skifter og forgaar i Indien; Brahmanisme bliver til Buddhisme, og Buddhisme fortrænges igen af de hinduistiske Sekter, Pantheismen bliver til Atheisme og Atheismen bliver til Theisme — stadig vender dog Nir-

vana tilbage som det højeste Maal, stadig Yoga som den eneste Vej dertil. Guddommen altid et Begreb, der skal begribes; Menneskelivet en Skranke, der skal brydes; Enhed med Gud den højeste Henrykkelse; Bodsgærninger den hellige Forlystelse. Ogsaa fremmede Religioner griber Inderne gærne til; men ikke er de groet fast i den indiske Jordbund, før de skyder de samme vege Skud; selv den haarde Islam bliver myg og mystisk; Kristendommen former sig helt om det ene Ord, hvorigennem Inderen mener at fatte dens Kærne: det Ord, som Johannesevangeliet lader Jesus tale med Evangeliets Anstrøg af Mystik: Jeg og Faderen vi ere ét. Her føler Inderen sit Hjærte banke, her er den gamle Sandhed, som har Aartusinders Hævd i hans Fædrelands Religioner. «Ja det er sandt, saaledes maatte Frelseren sige; saaledes maa vi alle sige, om vi vil frelses: Guddommen og Jeg, vi er ét!»

Persisk Mystik.

Medens Inderen saaledes sad og spægede sig og grublede, for ved Tankens uafladelige Sliden at overgnave sin Livstraad, færdedes hans nærmeste Frænde, Perseren, hinsides Hindukush' Bjærgkæde, i en ganske anden Verden og med et ganske andet Livssyn. Det Verdensrige, dette Folk oprettede, taler bedre end alle Forklaringer om de Modets og Viljens Dyder, som Perserne besad, om deres krigeriske Kraft, om deres praktiske Sans og kloge Samfundsdygtighed. Men Avesta, deres hellige Bog, fortæller os tillige om den klare Forstand, den prøvende Alvor, hvormed de saa paa Livets Magter og skælnede godt fra ondt, rent fra urent; den utrættelige Iver, hvormed de søgte at betvinge det Onde og bringe Renheden til Sejr.

Hos disse praktiske Forstandsmennesker med den aldrig svigtende Skælneævne, syntes der ikke at være nogen Jordbund for Mystik. Og dog har der i Parsipræsternes gamle Offerskikke været det Element af Schamanisme, den hellige Berusning, som

ogsaa Brahmanerne havde kendt, og det er den samme Drik, de tømmer til Gudernes Ære. Den indiske Soma kalder Magerne Haoma, og Lovsangen, der lyder til den, fortæller kendeligt nok om dens underfulde Kræfter. «Haoma voxer, naar den prises, og den, der lover den, skal sejre. Sundhed og Sejr kommer til Bys og til Huse med Haoma. Al anden Berusning kommer med Vrede og tungt bevæbnet; men Haomarusen er let. Og den, der kæler for Haoma som for et lille Barn, hans Legeme skal Haoma kvæge. Jeg kommer til dig, o Haoma! som din Ven og Sanger, thi Ormuzd selv har kaldt din Ven og Sanger større end Englene.»

Saaledes har Præsterne drukket sig Saligheden til, ja selve Storkongen forsømte ikke Bægerets hellige Pligt, naar han paa Nytaarsdagen, med sin Krone paa Hovedet, i kongeligt Skrud, drak over Tørsten for hele Folket — og denne Gang var det Vin. Men Folket kunde dog ogsaa nok rede for sig selv paa dette Punkt: der var noget, som hed Yima's Bæger, det, den gamle Kong Yima, Guldalderens Gud, havde tømt i Gudernes Have. Med dette Bæger blev man efterhaanden fortrolig og fandt den samme Trolddom paa dets Bund, som man baade før og senere har fundet i den perlende Drue.

Om den hellige Rus, man drak sig af disse Bægre, nu var mere mystisk end den Slags Tilstande plejer at være, kan man daarligt nok vide noget om; men sikkert kan disse sakramentale og

festlige Drikke hjælpe os til at forstaa, at der just paa Persiens Grund engang kunde opstaa en Mystik, hvis hele Helligdom tit sad i Bægeret, og hvis Dyrker — som den gamle Haomapræst — nærmede sig sin Gud som hans «Ven og Sanger». Af denne Sangenes og Drikkelagenes Mystik er den skønne persiske Digtning gaaet frem, der endnu den Dag i Dag klinger fra Orientalernes Læber, ja, hvad mere er, klinger igennem i vor egen vesterlandske Sangkunst, fra den Stund, da Goethe skrev sin west-oestlicher Diwan og Rückert med lærdere Kendskab og strængere Imitation lagde de persiske Kvad om paa den tyske Tunge. Indernes Mystik blev til Filosofi, Persernes blev til Digtning — saa højst forskelligt slog den samme Kraft ud hos de to højst forskellige Folk, men til lige stor Fuldkommenhed har de hver især drevet deres Kunst.

Dog maatte store Skæbner først gaa hen over Perserne, før de fra det politiske Verdensstade og den aabne, trøstige Livskamp skulde synke ned i den digtende Mystiks Drømmerier, og disse Skæbner maatte først knække Folkets nationale Selvstændighed, dets Fædrene-Tro og dets Sprog, før Sindet kunde blive mygt nok til at svangres med Mystik.

Thi Mystiken med dens gærende Sind og uklare Tankefostre vil ikke ret trives i Frihedens Verden og i Bedrifternes friske Luft. Der skal lægge sig et vist Tryk over Livet, der skal en vis Indestængthed til, for at denne lyssky Vækst skal kunne yngle. Islam, der med det ottende Aarhundrede brød

frem over de persiske Lande, forstod tilfulde, her om nogensteds, at lægge et hæmmende Tryk over Folket. Den er stærk nok og haard nok dertil. Den giver kort Besked og kræver hurtig Lystren. Men netop denne haandfaste Tørhed og denne skarpt afskaarne Simpelhed i Muhammedanismen, som baner den saa rask en Vej gennem Landene, gør, at den dog kun i ringe Grad trænger til Bunds der, hvor den sætter sig fast. Har de Betvungne antaget Troen, aflægger de Bekendelsen, beder de Bønnerne og passer de deres Faster og Fester, saa har Islam ikke stort mere at kræve af dem, simpelthen, fordi den ikke har stort mere at give dem. Den nærmere Forstaaelse og det dybere Livsindhold maa de nye Bekendere nu tage af sig selv, og hvis de forstaar den Forstillelsens Kunst, som hedder *ketmān* tilgavns — og hvilken asiatisk Muslim forstaar ikke den? — saa kan de under Orthodoxiens Kappe gemme hele deres hjemmegjorte Dragt: Tanker, Tro og Følelser og Skikke, — er de mellem fire Vægge med sig selv, kan de endda hænge Kappen paa Knagen.

Det Egenliv, som Perserne fik føre under Islams Herredømme, bredte sig efterhaanden som en saa yppig Undervæxt af Jordbundens naturlige Grøde, at man har Ret til at sige, at hele det østlige Kalifats Kultur, endskønt den gaar under arabisk Mærke, i Virkeligheden var persisk Arbejde, ligefra Diplomatiet og Sæder og Klæder til Kunst og Videnskab og Digtning, ja til de religiøse Nydannelser; og blandt disse møder vi da først og frem-

mest denne digtende og drikkende, romantiske og sværmeriske, snart tøjlesløs opstemte, snart sanseløst selvopgivne Mystik, som kaldes Sufismen.

Sufismen — saa kaldtes denne Sekt, fordi dens tidligste Tilhængere klædte sig i hvid Uld *(sûf)* — er oprindelig voxet frem paa arabisk Jordbund. Saalidt de nøgterne Semiter end kan siges at have noget Hang til Mystik — de er sig tværtimod kun altfor klart bevidst, hvilken Afstand, der skiller mellem Mennesker og Gud, og hvilken praktisk og beregnet Adfærd, der skal til for at tækkes den Højeste — saa har der dog ogsaa blandt disse været bevægede eller fortrykte Naturer, hvem en Fortabelse i det Guddommelige laa nær, og vi møder da allerede paa Arabiens og Palæstinas semitiske Grund spredte Existenser, hvem det muhamedanske Paabud om at nævne Guds Navn blev en kærkommen Anledning til en spekulativ Hensynken i det Helliges Nævnelse og Beskuelse.

Men en ganske anden Opvæxt fik dette indadvendte Fromhedsliv, da Islam forplantedes til Persien. Her var et Samfundslag af dannede, ja af fint udviklede Menneskenaturer, der kun modvilligt og med kendelig Ironi bøjede sig under Islam og dens Forskrifter. Her var et livslystent Folk, hvis helligste Pligt det fra gammel Tid havde været at fremme Menneskelivet, og som endog ret godt havde lært at nyde det; men her var tillige et slagent Folk, hvis Livsglæde parredes med Vemod, ja med Fortvivlelse, og for hvem det nære Naboskab

med Indiens Pessimisme da ogsaa nu var blevet smittefarligt nok.

Af disse tre Faktorer — hvis Orden iøvrigt kan være ligegyldig, thi Tyngdepunktet ligger højst forskelligt hos de forskellige Afskygninger —: af Koranens Monotheisme, af den kuede persiske Livslyst, af den indiske Askese og Filosofi — er Sufismen sammensat — eller rettere: den er ikke sammensat; den er en enkelt Ting, som har næret sig af disse tre og formet sig under dem, den Tilstand, der gaar igennem al Mystik og tit behersker den helt, og som kaldes Kvietisme. Kvietisme, denne forfinede Dorskhed, hvor Haanden ikke gider røre sig, og Tanken glider ud i Grubleriet, mens Sjælen behager sig i sig selv i sit Vemod, i sin Sanselighed eller i sin Sanseløshed. Dette er Orientalerens egentlige Yndlingstilstand, hans Paradis paa Jorden. Jo sløvere han bliver under Klimaets Tryk, under skiftende Voldsherredømmer, under Armod og Uorden, under sin egen Uduelighed, des mere bliver det hans Trøst at fortabe sig i det ubevægelige Fjærne, som ingen jordisk Omskiftelse kan røre, eller i den Hensynken i sig selv og den ekstatiske Selvforladthed, som ingen ydre Skæbner kan forstyrre ham i.

Og derfor drikker han, drikker trods Koran og Bastonnade, drikker den Dag i Dag, som den persiske Middelalders Digtere drak. «Drukkenskaben», siger Gobineau, «er Centralasiatens Skødesynd. Den Last, Muhammed saa ivrigt har villet forhindre, bukker alle Mennesker bestandig under for. Præ-

sterne saa vel som Fyrsterne tilbringer deres Nætter med at drikke. Den kongelige Families Damer, fuldt saa vel som Bazarens Piger, trimler ved Midnat døddrukne om paa deres Tæpper, og den «kolde The», som de kalder Arrakken med et pænt Navn, ja selv den evropæiske Brændevin, flyder ustanselig i «Theskænken».

«Og endda er det slet ikke for at have den Glæde at pokulere i lystigt Selskab eller for at gennemløbe Rusens oplivende og glade Stadier, ejheller er det Lysten ved selve Drikkens Smag, der fører ud i disse Udskejelser. Asiaterne ynder hverken Vinens eller Brændevinens Smag. Naar de drikker, holder de Lommetørklædet for Næsen og skærer Ansigter, før de sluger Drikken, som om de tog Medicin. Nej, at komme hurtigst muligt til det Punkt, hvor de ikke kan smage, hvad det er, de drikker, og blive ganske bedøvede, det er det, der lokker dem. Den drukne Døs, det er deres Ønskers Maal»*).

Paa denne menneskelige, orientalske Naturgrund maa man se Sufismen for at forstaa den.

Det Ydre, der adskiller disse Hvidebrødre fra den rettroende Muselmand, er deres Foragt for Muhammedanismens ydre Skikke. De kan være gode nok for jævne Folk, men de er uværdige for en Aand, der rummer Lyset fra det Høie. Det er Barnemad og Børneleg. Troens Dogmer og Moralens

*) A. de Gobineau. Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. 2me éd. S. 68 f.

Regler har ingen Magt over den, der skal hæve sig til Enhed med den Højeste. «Al Agtelse for Profeten! — han var en højst betydelig Mand, har maaske endogsaa underholdt sig med Engelen Gabriel. Et andet er, om han har forstaaet ham rigtigt. Hans Bog maa i hvert Fald gaas en hel Del efter, før den kan bruges med Tryghed.»

Denne Modstand mod den officielle Religion, der naturligvis helst ytrer sig i Smug, bringer endogsaa, pudsig nok, disse fjærne Asiater til at sværme for Voltaire, om hvem de nok af Russerne har hørt, at han var meget gram mod Kirken og mod Præsterne. De har aldrig læst noget af ham; men det er dem dog en stor Tilfredsstillelse at vide, at de har saadan en stor evropæisk Vismand paa deres Parti.*)

Al Mystik er kirkefjendsk eller rettere: en Foragter af de ydre Skikke. Vi hørte, hvorledes de indiske Brahmaner priste «Erkendelsens Vej» paa «Gerningsvejens» Bekostning, vi vil høre det samme fra Middelalderens Mystikere og fra moderne Theosofi. Jo stærkere Kirkesamfundet er optaget af det ydre, des brattere vender Mystikerne sig bort fra det; derfor er de mere paa Færde i Katholicisme end i Protestantisme; derfor har Islam, hvis hele Færd og Værd er i det udvortes, rummet den frodigste Mystik. Men altid gaar de saa lumskelig med det, disse Mystikere: et aabenbart Brud med den officielle Religion hytter de sig gerne for; de

*) A. de Gobineau. Trois ans en Asie. 1859 S. 323 f.

vil have Fred til deres indre Liv og køber den gerne for et Skin af ydre Lydighed; de ydre Skikke er dem ligegyldige, — derfor kan de undvære dem, men derfor kan de ogsaa gerne deltage i dem. «Hvad Plads er der for Gabriels Forkyndelse paa det Sted, hvor Guds Lys er Vejlederen?» — det er Grundtonen, og det er Begrundelsen for al den lystige Spot, de sværmende Digtere gød over Beden og Knælen, Fasten og Tvætten, Bibelsprog og Rosenkranse; og dog var der blandt disse Spottere dem, der kunde Koranen udenad, og sjældent er det hørt, at en Sufi er bleven stødt ud af Moskéen.

De vil ikke mødes i Kirken, de vil mødes i det indre Liv; det fælles, som binder dem, er disse Stemninger af Lyst og Smerte, hvori det mystiske Sind bevæger sig. Hvor kan det være, de altid vil vandre til Hobe, Fortvivlelsen og Overstadigheden? Er det, fordi der kommer Fortrydelse af Sanserusen, eller fordi Smærten vil døves i Lysterne?

Det sidste var vel nok oprindelig Tilfældet i Sufismen: det er det slagne Folk, der har slaaet sig paa Flasken. Men lytter vi nærmere til deres Klagesange, skal vi fornemme, at det efterhaanden er blevet det omvendte: Epikuræeren, der klynker over, at Glædens Dag er ham saa kort beskaaret.

Og dette selv Folk, der ellers fik Lov til at leve en nogenlunde rundelig Tid. Det er nedslaaende for Afholdsstatistiken, at Sufismens Berømtheder hyppig blev over hundrede Aar, ja selv en Drackenberg paa 150 Aar har de haft imellem

sig. Hans Klage maa da have Vægt, naar han synger: «Nogle Øjeblikke mente jeg, vilde jeg nytte efter Ønske. O vé! Aandedrættet standsede sin Gang. O vé! Ved Livets Bord med de prangende Retter spiste jeg nogle Øjeblikke, og Skæbnen sagde: Det er nok.»

«Ved du, du Bur af Ben,» hedder det et andet Sted, «at din Sjæl er en Fugl og dens Navn et Aandepust. Naar Fuglen slipper ud af Buret og bryder sine Baand, bliver den ikke anden Gang et Bytte for din Umage. Tag den belejlige Stund i Agt, thi Verden varer kun et Øjeblik!»

«Ak, naar vi er borte, vil i saa mange Tider Rosen sætte Skud og Løvspringet udfolde sig. Der kommer saa mangen en Sommer, Vinter og Vaar, mens vi er Støv og Tegl.»*)

Den filosofiske Begrundelse for denne Verdensvé ligger hos de persiske Sangere sammesteds som hos de indiske Tænkere og er vel laant fra disse. Det, som vi kalder Verden, er ikke noget Reelt, er slet ingen Virkelighed. Det er en Indbildning, en Drøm, et gækkende Gøglespil. «Alle disse Former i Verden er kun Fostre af din Indbildningskraft», hedder det. De er lige saa uvirkelige som den Cirkel, vi synes at se, naar vi svinger en Sten i en Snor. Selve Livet er Søvn og Drøm: «Du

*) Jeg henter disse og de følgende Textsteder fra Dr. Harald Rasmussens: Østerlandsk Mystik. Kbhvn. 1887, — en Bog, der hviler paa udstrakt Læsning af de persiske Digtere, og hvor enhver, der kan læse Dansk, kan faa saa fyldig Besked om Sufismen, som nogensteds.

sover, og dit Syn er et Drømmebillede. Alt hvad du ser deraf, er fremgaaet af din Indbildningskraft. Naar du vaagner paa Opstandelsens Morgen, forstaar du, at alt dette er Hjærnespind.»

Perserens «Far Verden, Farvel» har altsaa ikke mindre end Kingos «Forfængelighed» til sit Omkvæd, ja til sin Begrundelse; det er jo kun Skygger og skinnende Glar, det er jo kun Bobler og skrattende Kar; det er kun Blændværk det Hele, derfor Farvel! Om Bobler og Skygger taler Sufi'erne ofte nok i deres Tænkning.

Hvad er da det sande? Hvor er Verdens Virkelighed?

Den er i Gud, og kun i ham og hans Paradis. «Sansetingene er som Skygger fra hin Verden», og Hafiz siger: «Maaske er dit Aasyn et Speil for det guddommelige Lys. Sandelig, saaledes er det; i det er der ikke noget Blændværk.» Men vi, der kun skuer i Spejlet og vandrer mellem Skygger, kan intet sige om denne fjærne og dulgte Virkelighed andet end det, at den er til. «Videnskaben stikker Fingeren i Munden og græder. Aldrig vil den faa at se, hvad det Værendes Hemmelighed er. Hold op at gruble! Aldrig nogensinde kan Videnskaben fatte, hvad den er. Maa den ikke altid flakke rastløs om i Talemaader?» «Forstanden er et Æsel i Dyndet,» hedder det endog.

Er der da ingen Udvej? Er Gud da intet for os, fordi han er ubegribelig. Er vi bundne til Illusionen og til vor magtesløse Forstand? Nej, der er en Vej til Gud og en Anelse om hans Væsen.

Af Spejlet og af Skyggen lærer vi, at han udstraaler Skønhed og Kærlighed. Al Skønhed er en Afspejling af hans Væsen, al Kærlighed en Længsel mod ham. Vil du ane ham, da betragt Verdens Skønhed; vil du skue ham, da nyd den saa dybt, at du fornemmer ham derigennem. Giv dig din Længsel i Vold, saa skal den føre dig til ham. Kærligheden fører Tankerne op til Gud; hvad enten den er jordisk eller himmelsk, saa gør den stadig Sindet modtageligt for Gud. Her er da Vejen og Livet fundet for den troende Sufi. «Han sænker Hovedet i Beskuelsens Barm og dukker ned i Aabenbaringens Hav.» Derfor behøver han nu hverken Kirke eller Præster eller Skrift. Skjult ved Sultanens Bryst spørger han ikke mere efter Sendemand og Brevskab.

Et Udtryk er der fremfor alle andre, hvormed denne Sufi betegner sin Gud. Han kalder ham «Vennen», eller endogsaa «den Elskede». Thi denne Kærlighed er Erotik, og Inderligheden har et bestandigt Præg af Ømhed. Han sukker efter ham, og han synger for ham, som Nattergalen for Rosen. Han smægter hen i stille Nattetimers Lytten. Beruset af Rosernes Duft og henrykt af Nattergalens Toner oplever han i Naturen, mellem Havens Bede og Buske, et Varsel om det salige Møde, han engang selv skal stædes til. Ja, han kan naa det allerede nu, naar han «sænker sig i Beskuelsens Barm»; han overvældes helt af Rosens Duft, saa han slet intet kan sige. «Jeg havde i Sinde, naar jeg kom til Rosentræet, at fylde Kjortelfligen som

en Gave til Vennerne; men da jeg kom derhen, berusede Rosens Duft mig saaledes, at Kjortelfligen slap mig af Hænde.»

Saa sværmerisk er denne Forelskelse — hvad Under da, at den strømmede over i Digtning; saa digterisk er den, at den uafladelig higer efter Skønhed, men dog saa gudbegejstret, at al den Skønhed, den finder, kun bliver skøn, fordi den er af Gud. Selv i sin Elskov favner han sin Gud; hvad er hans Piges Kind og Kys ham andet end en Afglans af den uendelige Skønhed og af det saligste Møde? Igennem alt hvad han nyder og lider, nyder han og lider han for den Elskede. «Enhver, der lever for noget andet end den Elskede, bliver forkastet, om han og var selve Adam.»

Men helt kan Døden først forene dem. Derfor er Døden skøn. «Den, som i Sandhed elsker, drikker af Glædens Bæger, naar hans Elskedes Haand giver ham Døden.» Det var den døende Digter Djelaleddins sidste Ord: «Døden er det eneste Klædebon, som skiller mig, den Elskende, fra min Kærligheds Genstand. Eller ønsker I maaske ikke, at Lyset skal komme til Lyset, at Foreningen med den Elskede skal følge paa den straalende Afhylning?»

Hvordan er da dette salige Møde? Det særegne ved dets Gudhengivenhed er ikke blot dette Skær af Elskov, men den Selvhengivelse, ja Selvopgivelse, hvori det munder ud. «Lær Kærlighed af Møllet! Da det brændte, mistede det Livet, og ingen Lyd hørtes.» Det er det Billede, der passer, og her er ikke stor Forskel fra det indiske, om Gnisten, der

synker tilbage i Baalet. Thi ogsaa denne Perser mener, at Mennesket er udstrømmet viljeløst af Gud, og at det bliver hans Maal at strømme viljeløst tilbage. Ogsaa her er der Filosofi: en Lære om Sjælen, som opløser den til et Skin og først vil stæde den til Virkelighed, naar Individualiteten er opløst.

Saadan er Menneskesjælen alt og intet. «Verden er Mennesket og Mennesket er Verden,» Guddommen selv optager Sjælen i sig for atter at fortabe sig selv i Guddommen. Saa kan man forstaa, at Sanserne ikke slaar til, og at Forstanden staar i Skammekrogen, naar det Sjæleliv skal leves, som fører til Gud. Der kræves en uendelig Udvidelse af Bevidstheden, ja saa stor, at den bliver en Bevidsthedens Sprængning; en Livslysets Opflammen, hvori det slukkes.

Og til denne Tilstand passer netop Rusen. Naar «Vinhusets Ild har brændt Forstandens Hus,» saa er der Plads for Guddommen i Mennesket. Det kalder Verden Daarefærd, men Vismanden véd det bedre. «Naar den Drukne forvilder sig fra Vinhuset, bliver han strax til Spot og Moro for Børnesværmen. For hvert Skridt falder han i Skarn og Pytter. Daareverdenen skoggerler derover. Enhver ler, der ikke selv har smagt Vinen.» Alting glemmer han, alt hvad der hører Verden til: Armod og Ringhed, Bekymring og Anger. Saa hør da Hafiz! «Nys Rosen udsprang, og Nattergalen er beruset. Nu til Glæde, I Sufi'er, om I elsker Vinen! Se, hvor sælsomt Krystalpokalen knuste Angerens sten-

haarde Grundvold. Bring Vin, thi i Tilfredshedens Kongebolig er der ingen Forskel paa Konge og Vægter, paa den Vise og den Berusede. Da man dog engang nødes til at bryde op fra dette Herberge med de tvende Døre, hvad har det saa at sige, om Hvælvingen er høj eller lav.» Derfor vil Sufi'en leve i sit Vinhus; der vil han sige sit Farvel og lægges ned, og lykkelig vilde han være, om der maatte gro Ranker af hans døde Bryst, og om der af det Ler, han bliver til, kunde klines en Kro.

Er dette da den hele Gudsfrygt? Ingenlunde. Det er kun de højeste, de fuldkomne, der kommer saa let til det. Lang og trang er Vejen, før man naar saa vidt. Der er en Række af Trappetrin, af Stadier eller Stationer, og ikke alle kan vinde med paa denne Vandring. Fuglene vilde engang flyve op til Simurg, deres Konge, som bor højt paa Bjærget i Verdens Midte. De samlede sig alle, og Hærfuglen førte dem an paa Flugten; De fløj over Jorden med dens Dale og Bjærgrygge, men Skare for Skare faldt de fra; der var kun 30, som naaede helt derop, og disse tredive fik til Løn at blive Simurg lig; thi *sí-murg* betyder 30 Fugle. De smeltede sammen med den Højestes uendelige Barmhjærtighed; thi Simurg er Kærligheden selv.

Ikke alle holdt ud — thi det kræver Forsagelse og Møje; der er en Moral, som den maa følge, der vil hæve sig op til Sufi. Selv agter den Fuldkomne Moralen ringe; det er kun Børnelærdom; — dog, skulde vi finde noget, der minder om Kristendom i Sufismen, da er det i dens sædelige

Bud. Ikke just hvor de bliver til Askese. Som alle ekstatiske Retninger kender Sufismen midt i sine Lyster den Kødets Spægelse og Dødelse, der skal bringe den højeste Lyst. Den er som alle andre andre Steder; men det være sagt til Sufismens Ære, at den regner dette for den laveste Moral. Der er en indre, aandelig Moral, hvorpaa den rette Sufi kendes, og som først ret bereder ham til det Højeste.

Denne Moral har sine Bud og Forbud som enhver anden, men alle har de fælles Rod: den Passivitet, som Selvløsheden afføder, eller i hvert Fald den Selvbegrænsning, som et Menneske maa anlægge, naar han gaar ud paa tilsidst at ophæve sit Selv.

Først og fremmest Ydmyghed. Det lille Børnedigt, vi har lært under Titelen «Ydmygheds Løn», om Draaben, der faldt i Havet, og tilsidst blev en Perle fin, fordi den følte sig saa liden, er — som vi kan se det af Dr. Rasmussens Bog (S. 113 f.) — af persisk Oprindelse. Draaben i Havet, — Møllet i Lyset; Erkendelsen af sin Lidenhed under Higen efter sin Selvopløsning, — denne Ringhedsfølelse af pantheistisk Rod er let nok at skælne fra den kristne Ydmyghed med Personlighedens syvfoldige Forjættelse; — men hvor ofte er ikke Kristendommen kun ved en tilsyneladende ringe Forskydning af sin Grundtanke slaaet over i denne sin Modsætning? Vi skal høre tilstrækkeligt derom.

Saa er der praktiske Dyder, som udspringer af Ydmyghedens Grundstemning: Taalmod, Nøjsomhed

og Gavmildhed, og de selvfølgelige Forbud mod Vrede, Misundelse, Hovmod og Hykleri; det er jo det, der skælner Vismand fra Daare, hvad enten han er persisk eller indisk eller kinesisk, hvad enten han er Græker eller Kristen. Kappen, de bærer, er stedse den samme; men man skal spørge dem, hvorfor de bærer den, og man vil høre højst forskellige Svar.

Sufien bærer den, fordi den nu passer til hans øvrige Snit; men han bærer den med en vis Ligegyldighed. Det er ikke det, det tilsidst kommer ham an paa. For ham, som for Inderen, er alt, hvad der hedder Moral, kun Begyndelsesgrunde. Hans Ideal er «hinsides godt og ondt». Føler han Gudskraften i sig, at det er den, der leder hans Vilje og driver hans Gerning, hvo vil da laste ham hans Gerninger. Han er et Overmenneske, der ikke skal staa Skoleret for Verdens Løbedegne. »Maal ikke Sjælen, der brænder i mit Lys, med andre Folks Skik og Brug! Taler han Synd, da kald ham dog ikke en Synder! Myrder han, da drage du ikke Sværdet! Hans Synd overgaar alle Dyder.»

Saadan slap Ydmygheden ud, og det er det, der kaldes «Ikke-Hovmod»! Den, som fornægter sig selv, kan ogsaa fornægte sine Pligter — det er den mystiske Moral. Den, som først har smagt Ekstasens Sødme, skulde han sinke sig med de tørre Dyder? Den, hvem Begejstringen har gjort til Gud, hvad har han med Mennesker at skaffe?

Og den, hvem Glædens Bæger løftede op over Verden, hvad skal han mere tage sig Verden nær?

Det er den Slutningsrække, som har hævet Sufismen op til en af Verdens uforglemmelige Magter, og som har styrtet den ned i lammende Taabelighed. Den skabte Digtere og den skabte Drankere, det er dens Levnedsløb i kort Begreb. Den, som berejser Orienten nu, vil mærke mest til Drankeren; han trives godt, thi Østens Despoter véd vel at skatte hver Magt, som svækker Viljerne. Dog nynner han i sin Drukkenskab udødelige Sange; og lytter vi til de Sanges Text, saa skal vi høre, at selv han i sin Elendighed har en «Ven», han klynger sig til, og en Rose, han aldrig vil miste.

Græsk Mystik.

«Griechheit, was war sie? Verstand und Mass» siger Schiller, og det troede man den Gang. Der skulde graves dybt i den græske Jord, og mange lærde Fordomme skulde undergraves, før man fik at vide, at Grækerne var af Kød og Blod og ikke blot af Marmor og Hexametre. Og dette Kød og Blod har lært os at forstaa, at hin guddommelige Rasen, om hvilken vi har hørt hos Grækerne, ikke blot var den diskrete Enthusiasme, som en digterisk Aand nok tør tillade sig, især naar han bærer Klassicitetens Stempel, men at der under den efterhomeriske Græskhed, selv paa dens Højde, virkelig gærede en Ekstase af samme Slags som den, vi har mødt i Orienten.

Med rolig Værdighed forstod den klassiske Græker — og dette er hans «Verstand und Mass» og evige Berømmelse — at dæmpe disse Lidenskaber og bringe dem under en Form, der gav det Uforgængelige i Mennesket dets faste Skikkelse. Men saa dybt sad denne Gæring Grækerne i Blodet, at i samme Grad som Beherskelsen viger fra dem og

de klassiske Former forfalder, i samme Grad udvikler der sig hos dem et Hang til Mystik, som siden aldrig forlod dem. Ethvert Forfald i Grækeraanden er et Skridt dybere ned i Mystiken, og fra den Tid, da Grækenland bliver kristnet, er det saa uhjælpeligt nedsunket i Mystik, at den græske Kirkes Liv og Theologi for alle Tider bærer Mystikens Mærke paa sin Pande.

Dette er saa meget mærkeligere, som det mystiske Element hos Grækerne utvivlsomt var af fremmed Oprindelse. Den Dionysiske Religion, som bragte det ind, kan ikke forklares ud fra græske Forudsætninger. Erwin Rohde, der i sin «Psyche» har aabnet hele denne Scene for os, viser os, hvorledes de bakkantiske Tog kommer dragende nedover Grækenland fra Nord, fra Trakiens Egne, hvor ogsaa Muserne og den vilde Krigsgud Ares havde hjemme Den strøg afsted som en Farsot, denne dansende Kultus, smittende til alle Sider, rev selv de Modstræbende med sig. Kvinder i Spidsen, som overalt, hvor det excentriske slipper løs; drukne og vilde styrter de afsted, med Skrig og Larm, med Fløjter og Cymbler. Bag Thyrsusstavens Vedbendranker gemmer sig den hvasse Lansespids, som vil se Blodet flyde, naar Galskaben naar sin Højde. Da maa den Tyr eller Buk, som de slæber afsted med, bøde med Livet, eller et Drengebarn maaske, som de har revet med sig. De slænger sig for Tyren i deres Brynde og flænger i dens varme Kød; de æder det i sig og drikker af dens Blod, og Barnet gaar det ikke bedre.

Hvad vil de med disse Skikke? Er det blot den dansende Syge eller en Drankermani, eller er der noget dybere, der rører sig i dette Vanvid? Herom faar vi Besked af den Mythe, som knytter sig til Dionysusdyrkelsen. Det er Historien om Zagreus, «det hornede Barn», aabenbart en for Grækerne fremmed Guddom, om hvem det dog blev fortalt, at han blev avlet af Zeus og hans Datter Persephone, og at Barnet kom til Hæder og Ære, udset som det var, til at arve Faderens Trone og hans Tordenkile. Men Hera, der altid holder et vaagent Øje med Gemalens Elskovsbørn, fik Jætterne — Titanerne — oprørt imod ham. De stormede hans Trone og sønderrev hans Krop, og havde ædt ham op til sidste Stump, om ikke Athene havde reddet hans Hjærte. Hun bragte det til Zeus, som gav det til Semele og af hende blev nu Zagreus født paany og kom til Liv og Ære under Navn af Dionysus. Derimod vog den vrede Zeus Titanerne med sin Tordenkile; men da de var brændt til Aske og æltet til Jord, blev deres Støv dog brugt til noget her i Verden. Af det blev nemlig Mennesket skabt, — og derfor er vi, som vi er.

Den gamle Klage om Menneskets dobbelte Natur, har allerede fra Babylonernes Hymne om Marduk, der slog Tiamat, fundet Udtryk i det Skabelsessagn, at djævelsk og guddommeligt Blod er blandet i det Stof, hvoraf vi er tagne. Saadan nu ogsaa her. Vi er af Titanernes Aske, men Gudsbarnet, som de havde spist, var jo i deres

Kroppe og brændtes med til Aske; derfor, om end vi er af Djævlekød, er der dog Gudeblod i vore Aarer, en dionysisk Kraft, som vi fornemmer i vore bedste Øjeblikke, og som det er vor højeste Pligt at bringe til at sejre i os.

Den vilde Mænade har sin plumpe Vis at efterkomme denne Pligt paa. Hun udraaber Tyren eller Gedebukken til Gud, hvad der gaar let for sig, thi Guden har sandsynligvis oprindelig haft Skikkelse af et af disse avlekraftige Dyr; eller hun tager Zagreusbarnet skinbarlig paa sin Lansespids og æder dets Kød med kannibalsk Appetit. Saa er hun da sikker paa, at hun har det Dionysiske i sig, og jo oftere dette bakkantiske Maaltid gentager sig, des sikrere er man paa, at Guden, i Kraft af selve Stofskiftet, skal bringe det til Sejr i os.

Det er Mystik, thi det er «Guden i Mennesket», men rigtignok Mystik af den Slags, der snarere opklækker Dyret i Mennesket. Og hvad der her gik for sig i Grækenland, er ikke noget enestaaende. Vi møder det trindt omkring i primitiv Religion; denne umiddelbare Æden af Guden. De hedenske Araberes Kamelofre fortæller os endnu paa Muhammeds Tid derom: først vilde Danse rundt om Dyret, indtil man har bildt sig ind, at det er Gud, og saa fortæres det med Hud og Haar — det er den Opskrift, der gentager sig i utallige, vilde Variationer.

Den Slags Manerer er dømt til at forgaa, hvor et højere Liv skal afløse Folkets oprindelige Hedenskab; men for Grækernes elastiske Tanke var intet

saa galt, at man jo nok kunde afvinde det en ideel Side. Kunde de af de grimme og uterlige Gudinder, som nu graves op af Cyperns Jord, fremtrylle den meliske og den knidiske Afrodite, saa kunde de vel ogsaa faa noget ud af de dionysiske Forvildelser.

Der var nu for det første den Pessimisme, det mørke Syn paa Livet, som ligger i Læren om Menneskets titaniske Byrd. Det var ikke Grækernes oprindelige Natur at skumle over Livet. Den Livsvé eller den Tragik, som af og til kan møde os i Homer, er snarest en Klage over, at det herlige Menneskeliv kun varer saa kort, og Solon beder med freidigt Livsmod Guderne, at de vil skænke ham, ikke treds men firsindstyve Leveaar. Men efterhaanden, som de tog til at gruble, begyndte ogsaa Hellenerne at helde med Hovedet.

Pythagoras — om hvem Grækerne, med en vis rigtig Følelse af det Fremmedartede i hans Tænkning, vilde vide, at han havde hentet sin Visdom i fjærne Lande — havde allerede fra det sjette Aarhundredes Midte forkyndt en Livslære, der bunder i meget mørke Betragtninger, og som i hvert Fald i sin ydre Form stemmer mangelunde overens med den dionysiske eller, som den bedre kaldes, orphiske Lære. Som Zagreus blev genfødt i Dionys, saaledes hedder det hos Pythagoras, at vi selv kun er skabte for at fødes igen, at «Fødslernes Hjul» ruller os rundt i en bestandig Sjælevandring; og som det lød i Orphismen, at titanisk og dionysisk er lagt i os som en stridig Blanding, saaledes

forkynder Pythagoras, at Sjælen kun til Straf er lænket til Legemet og begravet i dette, at Legemet er et Fængsel, hvori den er kastet for sine Synders Skyld, og først, naar den har frigjort sig fra dette Hylster, kan Guddommen føre den op til aandeligt Liv i en højere Verden. Det lærer opsaa Empedokles 100 Aar senere, at Sjælen for tidligere Brødes Skyld er banlyst til Legemet og efter Døden stiger til højere Sfærer eller styrtes i Tartaros' Helvede, — eller ogsaa maa den ud at vandre paany i Menneske- eller Dyrelegemer. Thi Sjælen har oprindelig hørt hjemme hos Gud, har svævet i en salig Urtilstand, fra hvilken den ved et Fald er sunket ned til Jordelivet. Og nu skal den se, om den kan kæmpe sig op igen.

To Midler har den til denne Kamp. Det ene er den sakramentale Vigsel, som ligger i selve Optagelsen i den filosofiske eller den troende Kres; det andet er den Renselse *(katharsis)*, den Troende maa underlægge sig, og som allerede hos Pythagoræerne havde den simple, strenge Askese imellem sine Bud.

I alle disse Ting tænker disse Filosofer ganske som den landløbende Orphisme. Kun paa et eneste Punkt tager den egentlige Tænker sig i Agt. Han vil nødigt med til ligefrem at erklære Sjælen for en Gud, hvad Orphikerne glatvæk gjorde. For disse var Sjælene «*entheoi*», de havde Guden i sig, havde byttet Sjæl med Guden; ja Menneskesjælen var oprindelig en «Dæmon», et Væsen af guddommelig Natur. Ikke blot i Aandernes usynlige Kor har

den svævet; men de ufødte Sjæle sværmer synligt omkring paa Jorden som den vilde Jagt, — og Forløsningens Maal er dette, igen at blive en af Guderne.

Filosoferne vover sig ikke saa langt frem. Maalet, de sætter, har i den ældre Tid altid en vis Begrænsning i sig. Man kan ikke blive guddommelig, men man maa se at blive Guddommen saa lig som mulig. De gruer lidt for dette Spring, der fører dem over i den egentlige Mystik; men de vilde i Grunden gerne, og de klemmer deres Superlativ saa højt op mod Grænsen som muligt.

I denne Tankegang, der har saa lave Rødder, men som voxede sig stedse højere, jo mere den blev tænkt, har selve Plato sat sine Kræfter ind; men den himmelske Idealisme, han skabte, er rigtignok Orphisme i saa høj Potens, at det er vanskeligt at regne sig tilbage til den simple Størrelse, af hvilken den er opløftet.

Om man kan kalde den Mystik er ogsaa tvivlsomt. Der er heldigvis Ting her i Verden, der er saa store, at de ikke kan rummes i Æsker eller rettes efter Linealer. Dog gaar der et Drag af Mystik gennem Plato, naar han vil nærme sig det Højeste, der paa en forunderlig Maade minder os om den Tankegang, der behersker Orienten. Det er vel det fælles ariske Blod, som gør, at alle disse Aander tilsidst tænker paa samme Maade om de højeste Ting, eller maaske der er en indre Logik, der fører alle ædle Mænd de samme Veje, naar

deres Tanke først har taget Udgangspunkt i Mystiken.

Nu skulde Plato just ikke egentlig være den, der knæsatte Mystiken i den græske Tænkning, saasandt som han var Sokrates' Discipel. Thi er der nogen, som har vidst, hvad et Menneske er dets Begrænsning, og hvor lidt det baader os at ville gaa ud over denne, saa er det Sokrates. Det er den egentlig græske Tanke, som ideligt møder os i dette Folks gamle Myther, at der er noget, som hedder de Dødeliges Kaar, og at der er et svælgende Dyb befæstet mellem disse og Gudernes salige Liv. Det var den gammelgræske Moral, at vil man respektere sin Endelighed, saa kan man leve lykkeligt; men lokkes man af Overmod til at slaa større paa, saa skal «Gudernes Nid» nok lære os, hvor vi hører hjemme.

Derfor blev Besindighed Grækernes Dyd: denneBeherskelse, der adler deres Kunst og præger den klassiske Kultur, just i Modsætning til det, man kalder Primitivitet hos Menneskene, og som kendes paa deres ubeherskede Lader og Lyster.

Med Sokrates bragtes denne Selvbeherskelse til Sejr i Filosofien, idet den overførtes paa Erkendelsens Omraade og lærte Mennesket hans Videns Grænser at kende. Den intellektuelle Ydmyghed stammer fra ham, som Hjærtets Ydmyghed stammer fra Kristus. Men det Sokratiske: «Kend dig selv!» indeholdt mere end en Formaning om at agte paa Menneskenaturens Grænser; der var en Forjættelse deri om, at den, der vilde holde sig til

sin sande Menneskelighed, ogsaa skal finde en Kraft i denne, en Rigdom, der bøder paa Savnet af Gudernes Salighed: Samvittighedens Lys i Mennesket og vort Kald til at gøre det Gode.

Saaledes stod Menneskets Begreb frem for Tanken i klar Bestemthed, det menneskelige Jeg, i dets Ringhed og i dets Højhed, med græsk Realisme, i græsk Idealitet; men intet Fjed gik Sokrates for at finde Herligheden i andet end i denne personlige Sandhed og dette moralske Ansvar.

Som Sokrates' Lærling var ogsaa Plato skabt til at være denne Besindigheds Vogter. Og han kan tale saa tørt om Besindighed og Maadehold, som nogen Filister kan forlange.

Saaledes lader han i Dialogen Faidros (S. 244) Sokrates belære den unge Mand om, at man ogsaa i sin Elskov bør varetage Maadehold og ikke lade Kærligheden løbe af med sig. Thi da bliver den til denne Rasen, som Grækerne kaldte *mania*, og som er noget daarligt noget. Denne Grundsætning spindes da ud til den liflige Konsekvens, at naar jeg har Valget mellem at elske en, der elsker mig og en, der ikke elsker mig, saa bør jeg foretrække den sidste, thi han er ved sig selv, den anden er ude af sig selv.

Men netop paa dette Sted — maaske forfærdet ved sin egen Konsekvens — gør Plato en pludselig Vending, og ligesom Digteren Stesichoros, der først skrev en Ode mod Helena, men bagefter tog den i sig igen, erklærer han nu, at der er alligevel en Mani, som er noget stort og priseligt, nemlig

den, der kommer fra Guderne. Ja han erklærer ligefrem, «at de største Goder bliver os til Del i denne Henrykkelse, der times os som en Guddomsgave.» «Thi Profetinden i Delfi og Præstinderne i Dodone, de har udrettet meget godt, baade for Enkeltmand og for Almenheden, naar de var i Henrykkelse, men lidet eller intet, naar de var ved deres fulde fem. Og skulde vi nævne Sibyllen og de andre, som ved Mantik og gudbesatte *(entheoi)* har bragt mange Ting paa Fode for mange Mennesker ved at forudsige Fremtiden, saa vilde det kun være at spilde Tiden med at fortælle kendte Ting. Men den Ting er det nok værdt at fremdrage, at ogsaa de Folk, som i Fortiden dannede Ordene i Sproget, ingenlunde ansaa Manien for noget hæsligt og beskæmmende. Thi ellers vilde de ikke have tillagt den skønne Kunst, hvormed Fremtiden tydes, selve dette Navn og kaldt den «Mantiken». Nej, det var udfra den Forestilling, at Vanvidet var noget godt, naar det kom fra Guderne, at de gav Navnet», (som Plato afleder af *mania*). Og idet Plato nu fremhæver Mantiken paa den menneskelige Sandsiger-Kunsts Bekostning, slutter han med at henholde sig til, at ogsaa de Gamle har vidnet, at «det gudsendte Vanvid staar højt over den menneskefødte Besindighed.»

Saadan maa Plato slaa sig selv paa Munden, fordi han i Virkeligheden har to Ting at sige: det han har lært af Sokrates, og det han har lært af Orphismen. Saadan maa han tale, fordi der er en

Opdrift i ham, som ikke vil nøjes med den empirisk begrænsede Menneskelighed.

Derfor, naar han skal tale lige ud, ikke i filosofisk Prøvelse, men af Hjærtets Fylde, saa hedder det: «enhver Sjæl er udødelig», og saa priser han Sjælen som det ved os, der mest har Del i det Guddommelige, og som næres og voxer af det Guddommelige, saa sandt som dette er skønt og vist og godt; derfor er der i Sjælens Tospand en Hest, som higer mod det høje Sted, hos Guderne, medens den anden, slette Hest vil holde ned mod Jorden. Derfor ernær din Sjæl med Visdoms og Skønheds og Godheds Kraft, at du kan finde Vejen til det Høje!

Thi der hører Sjælen i Virkeligheden hjemme; er den udødelig, saa er den guddommelig; de Ting er ét for den græske Tanke. Den fór en Gang af Sted med Guderne didop, hvor de rene Skikkelser er at skue; den har set det, derfor længes den nu stedse derefter. Og ser den noget skønt paa Jorden, fornemmer den Godheds- eller Visdoms-Magt, saa gribes den af Hjemvé efter det, den en Gang skuede, og som den nu dunkelt erindrer, en Drøm fra længst forsvundne Tider.

Dette er Platos Elskov. Den højeste Elskov er Kærlighed til det Højeste, Længsel efter det usynlige Fuldkomne.

Alle taler de om Elskov i Platos Gæstebud; men den Elskov, Sokrates taler om, vil ikke nøjes med, hvad der kan elskes her paa Jorden. Det har man til at begynde med: man elsker et enkelt Legeme og føder gode Tanker under denne Elskov,

indtil man, belært af denne sin Elskov lærer at finde det skønne i alle Legemer og alle Ting. Saa skrider man frem i Skønheds Erkendelse, til Elskeren lærer at agte den sjælelige Skønhed over den legemlige; og atter føres han videre til at beundre Skønheden i det menneskelige Samfund og begejstres af Videnskabens Skønhed. Stedse større bliver hans Synskres, stedse lærer han i Kærlighedens Skolegang at se paa Livets store Helheder og ikke, som en sneversynet Træl, blot at holde sig til en enkelt Mand og hans Befaling. Saaledes vil han styre ud paa Skønhedens store Hav, og naar han betragter dette, da vil mange skønne og herlige Ord fødes hos ham i hans ubetvingelige Kærlighed til Visdom, indtil han styrkes og voxer i dette og ser, at der er kun én Videnskab i Verden og det er den om det Skønne.

«Den der nu er bleven ført saavidt i Elskov, han vil, idet han nærmer sig Kærlighedens Fuldendelse, pludselig skue noget, der efter selve sit Væsen er forunderlig skønt, det for hvis Skyld man har gjort sig al denne Umage, dette der er evigt og uforgængeligt; dette der ikke kender Vext eller Visnen, men som bestandig er lige skønt, dette der ikke har Aasyn eller Hænder eller Legeme, ejheller Tanke eller Tale; dette, som ikke hefter ved noget Sted eller noget levende Væsen paa Jord eller i Himmel, men som bestandig er sig selv alene og evigt bestaar alene ved sig selv.» — «Har du skuet dette, da vil du ikke længer se efter Guld og Klæder og skønne Ynglinge, som

du jo nu kan være saa optaget af, at du glemmer baade Mad og Drikke for deres Skyld. Om nu nogen skuede dette Skønne selv, lutret, rent, ublandet, ej iført menneskeligt Kød og Farver eller anden forfængelig Tant: det guddommelige Selv i sit Væsens Enhed, tror du da, at han kan føre et slet Liv, han som har sit Blik vendt did og lever i denne Skuen og Omgængelse?»

Saaledes fanger Filosofen Fuglen ind igen, som Mystikeren nys havde sluppet løs. Den Elskov, der overfor den følelsesfulde Yngling erklæredes for Sjælens løndomsfulde Forlængsel efter sit gudgommelige Ophav og sin guddommelige Fortid, den forklares nu under Vennernes Drikkelag som en Enthusiasme, der skal erhverves ved Tankens Hjælp, idet man under stigende Reflexion, Skridt for Skridt, ophøjer sin Forelskelse til at gælde stedse større og stedse højere Helheder: Staten, Videnskaben, Gud.

Saa meget og saa lidt som denne filosofiske Stigning ligner den mystiske Trappe, saa meget og saa lidt er Plato, naar det kommer til Stykket, Mystiker. Den mystiske Trappe, den fører op til den højeste Bevidstløshed; men Platos Stigning fører op til den højeste Form af Bevidsthed. At man her bliver henrykt, er intet Under, men Plato ønsker intet Øjeblik, at man skal blive forrykt.

Og at man staar for det uudsigelige, ja det ubegribelige, naar man skal skue det usynlige, derom er Plato intetsteds i Tvivl: «Vanskeligt er det at fatte alle Tings Fader,» hedder det i et af

hans senere Skrifter, «og naar man har fattet ham, helt umuligt at udsige ham.» Men dette vil ikke sige, at man skal opgive al Logik.

Det er dog ikke blot den filosofiske Bevidsthedsstyrke, der holder Plato fra at synke hen i Mystiken; det er ogsaa hans faste Overbevisning om det menneskelige Jegs uopløselige Selvstændighed. Med mange Bevisførelser, der let kan slaas ham af Haanden, kredser han om denne Tanke, og den holder ham saa fast, at den, selv hvor han ikke viger tilbage for Manien, dog værner ham mod den Sjælens Opløsning, hvori den egentlige Mystiker havner. Ogsaa i denne sin Tro paa Sjælen som en selvstændig «Dæmon« viser Plato sig som Orphismens Lærling.

Og endelig er der jo en Form af Selvopløsning, der hører til den egentlige Mystik, og som har sin Rod i Haabet om Bevidsthedens Forgaaen. Det er Askesens. Med Askesen har Plato det som med Ekstasen. Han laaner dens Kraft, men kaster dens Bærme bort; han kender en Renselse *(katharsis)*, som maa til for at føde gode Tanker; han kender en Kødets Overvindelse, som Vismanden maa øve sig i; men han er Græker, er en Elsker af det skønne; det skønne Legeme og Livets Skønhed skal ikke ødes af den himmelske Længsel. Nej, tværtimod: den Alvor, vi lægger i vor Vandel, skal ikke tære os, men nære os, gøre os stærke og føre os til menneskelig Fuldkommenhed i samme Grad, som vi nærmer os det Guddommelige.

I Plato har Mystiken mødt sin Mand, en Tænker,

selv indviet i Mystik; men som tager dens Rigdom i Eje uden at sælge sig selv derfor, og bruger dens Kræfter til sjælelig Velfærd. Plato sætter Personlighedens Mystik i Naturmystikens Sted — det er Vesterland mod Østerland; han kræver den moralske Rejsning, der hvor de andre leder til Selvopgivelse.

Men det vil ses, at der kun behøvedes et Skridt ud i den Ekstase og i den Intuition, som kun en Plato kunde beherske, for at hans Efterfølgere skulde glide ud i Mystik.

Den Forskydning af Platonismen, som skulde føre den ud paa dette Skraaplan, fuldbyrdedes i Nyplatonikernes filosofiske Sekter.

Vil man maale den platoniske Tankegangs Styrke, da maa man se, hvad den blev Kilde til, hvor mange filosofiske og religiøse Nydannelser den idelig affødte, og hvilket Herredømme disse øvede, ikke blot over Tænkerne selv, men over de tænkende i Folket. Og atter, vil man maale Platos Styrke, da sker det ved at se, hvor lidt disse mange, der nedledte deres aandelige Herkomst fra ham, formaaede at holde sammen paa denne Tankegang. Plato selv havde formaaet, ved sin Personligheds Magt og i Kraft af det menneskelige, hvis Ret han hævdede, at føje sin Tankes mangfoldige Elementer sammen til en levende Enhed: det

logiske, det fysiske og det moralske, ja selv hvad han tog op af Folkereligionen og dens Myther.

Han kunde saa nogenlunde holde disse Ting i Ligevægt, fordi han selv personlig afvejede dem og gav dem det Raaderum, de fortjente. Men Nyplatonikerne vilde overbyde ham i Tankebygning; de vilde spænde Synskresen endnu videre, optage en endnu større Mangfoldighed i deres Tankegang, de vilde paa en Gang være mere logiske og mere populære end Plato, vilde højere op og længere ned end han. Men derved sprængte de ikke blot den ægte Platonismes Begrænsning, men de tabte ogsaa dens Centrum af Syne: det personlige mister mere og mere sin Magt, jo længere disse Filosofiens Eventyrere vover sig ud; det kan ikke aande paa deres Højder, og det drukner i det Uføre af Dæmondyrkelse og hedensk Magi, som de tilsidst maatte gribe til for at holde sig i Kurs.

Selv hos den ædleste af dem alle, den skønneste af Kejsertidens filosofiske Skikkelser og Platos sandeste Discipel blandt Nyplatonikerne, hos Plotinos († 276 e. Kr.) mærker man dette. Netop fordi han var en af de faa iblandt dem, der kun gik i Højden og som skyede det lave, netop derfor ser man bedst hos ham, hvorledes det næste Skridt fører Platonismen over i Mystiken.

Thi for Plotinos var Platos Gud ikke god nok, ikke aandelig nok — fordi den ikke var logisk nok. Dette Højeste og dette Ene, som er over alle og bagved alt, det maa i saa høj en Grad være over al Forstand, at ingen Tanke kan tænke det. Plato

havde jo kun sagt: «vanskeligt er det at fatte Altings Fader og naar man har begrebet ham, da fast umuligt at udsige det» — men for Plotin er dette ikke nok. Han siger: det er umuligt at tænke ham; han unddrager sig al Begriben, ja, dette Væsen kan ikke engang selv kaldes tænkende; thi hvad der skal tænkes, eller hvad der selv skal tænke, maa jo være sammensat og indeholde Forskelle; men Guddommen er netop den usammensatte, forskelsløse Enhed. Altsaa bort med Platos Bestemmelse af Gud som «det Tænkende»!

Og denne Platos Gud, som er «det Gode»! I det Gode er der jo Bevægelse og Behov — altsaa Delthed; ja end ikke Væren eller Væsen kan man tilskrive dette Ene, fordi der i alt Værende er Flerhed. Ved saadanne mathematiske Tankekunster hæver Plotin sin Gud op over al Bestemmelse, og det har været skæbnesvangert nok for al Mystik i Vesterland, ja selv for den kristne Theologi; thi denne Platonisme i højeste Potens har stedse lokket Menneskene som noget ganske særlig sublimt, og rigtig fuldkommen kunde en Theologi ikke blive, før den havde noget af denne fine Kost at byde paa.

Den Gud, som Plato havde tænkt sig, blev imidlertid ikke derfor sat ud af Verden; han blev kun sat paa anden Plads. Plotinos kaldte ham Nus, Fornuften, og tillagde dette Væsen de Egenskaber, han havde nægtet det Højeste, nemlig baade Væren og Virken og Tænken og Godhed. Det blev den faktiske og praktiske Guddom for Menne-

sket — om man da ikke stod saa lavt, at man maatte nøjes med at anraabe Folketroens Dæmoner og trøste sig med dem paa bedste Vis.

Thi Verden er bygget som en Slags Pyramide; dens Top er hin utænkelige Enhed, fra hvilken al Tilværelse nu strømmer ud i stedse rigere Mangfoldighed, men med stedse ringere Værdi og stedse ringere Realitet. Thi det er det platoniske Grundsyn, at kun i den højeste Aandelighed, der synes os at bestaa af blotte Begreber, er Tingenes Virkelighed at finde. Jo længere vi kommer ned i det, vi nu til Dags vilde kalde Realiteterne, des mindre Virkelighed finder vi da, des mere er al Ting blot Skin og Bedrag, des mindre er der at fæste sig ved og stole paa. Skal Mennesket hæve sig op over Mangfoldighedens daarende Bedrag, er der kun ét at gøre: at rette Tanken mod den høje aandelige Virkelighed og gennem Renhed i Levned, Fromhed i Sind og Tankens stedse inderligere Fordybelse stræbe at blive delagtig i det Guddommeliges Enhed og Ro.

Det er den Vej, som Filosofen træder, og han er nærmest til at vinde det. Thi hvad det gælder om, er jo Erkendelsen — her, som hos Plato — om man vil forløses. Og endnu klarere end hos Plato er det givet, hvordan og hvorfor et Menneske kan forløses ved sin Erkendelse. Thi denne Nus, som man skal hæve sig til, er jo Fornuften selv, den højeste Fornuft, i hvilken vor Fornuft, den menneskelige Nus, skal søge at faa Del. Idet vi nu begriber denne guddommelige Fornuft, faar vi

den ind i os, og den forlener os da med sine høje Egenskaber. Vor egen Fornuft bliver derved guddommeliggjort, bliver det Tænkende og det Gode selv.

Men Plotin vil ikke nøjes med dette; ogsaa den Højeste, Urvæsenet, vil han i Samfund med, op til den fuldkomne Enhed, til den fuldstændige Forløsning fra Mangfoldigheden og dens Virvar. Da dette Højeste nu, som vi saa, er ophøjet over al Tænkning, er det selvfølgelig forgæves at ville naa det gennem Begriben. Her hjælper ingen Filosofi, — eller rettere: den hjælper kun til at stige op imod det højeste Trin: det Ophør af al Fornuft, den hellige Bevidstløshed, hvor Tankens Mangfoldighed og Forskelle hører op, og hvor man bliver ét med selve Enheden.

Med andre Ord: vi havner i Ekstasen, og den er forberedt gennem det hele System. Derfor var Platos Guddom ikke nok, fordi den var ved sine fulde fem og holdt Mennesket til at være ved sine. Derfor skal der nu stables en mystisk Overgud op, fordi det er Mystik, man vil have. Saadan gaar selv den metafysiske Logik i de menneskelige Længslers Ledebaand og bygger fint udspundne Konsekvenser, blot for at give en indgroet Lidenskab højere Berettigelse.

Thi at det er en mystisk Ekstase, den Tilstand, Plotinos gaar ud paa at opnaa, derom kan der ikke være Tvivl. Den bærer alle sikre Kendemærker. Det er en uformidlet og umiddelbar Erfaring af det Højestes Nærværelse som en haandgribelig Be-

røring; pludselig fyldes man af det lyseste Lys, der udstrømmer af Guddommen, ja, som er Guddommen selv. Ikke at man dermed faar nogen Viden om Gud: man erfarer, at han er, men intet om, hvad han er; vi er i denne Tilstand Henrykte, Gudbegejstrede, der vel kan fornemme det Højestes Virkning i os, men ikke kan skildre, hvad det er. Naar Gud saaledes pludselig aabenbarer sig i Sjælen, er der intet mere mellem ham og den; de er ikke mere to, men én uadskillelig Enhed. Sjælen bliver et med sig selv, og den bliver et med Gud; man kan ikke mere sige, at den skuer Gud, men snarere, at den bliver Gud. Sjælen bliver det pure Lys, fri for al Tynge, den bliver Gud, eller rettere: den erkender nu, at den er Gud.*)

At Vejen til denne Tilstand gaar gennem Renselser, moralsk Afholdenhed, igennem Selvfordybelsens fuldstændige Forglemmelse af alt det Jordiske, fortæller Plotin os selv. Den kommer heller ikke, naar man jager efter den, men i en stille Stund, hvor tavs og trofast Bien lønnes med den pludselige, overvældende Benaadelse. Men hvorledes man egentlig er tilmode derved, hvordan det sjæleligt gaar for sig, det har Plotins Discipel Amelios røbet i en lille Dagbogsnotits. «Som en Drøm, der skælver og dør ved Dagningens første Glimt, saaledes svinder al min Fortid og Nutid og flygter bort fra min Bevidsthed i samme Øjeblik, som den

*) Zeller: Die Philosophie der Griechen ², III, 2, 551.

vender tilbage til mig. Jeg føler mig slap og tom, som en, der har overstaaet en Sygdom og glemt alt undervejs; mine Rejser, min Læsning, mine Planer, mine Forhaabninger er svundet bort fra mit Sind. Alle mine Ævner er smøget af mig, som det var en Klædning, jeg havde kastet; jeg føler mig sat tilbage paa et Begyndertrin.»

I saadan aabenbar Epilepsi havnede den højsindede Platonisme. Den græske Mystik har fuldendt sit Kresløb og er endt i den Krampe, den begyndte med. Men undervejs har den spundet sig ud til et System, opbygget af ædle Mænd med ypperlige Hjærner. Og ret som om der her var en Verdensmagt paa Spil, der tvinger Menneskетankerne ind i de samme Baner, oplever vi til vor Undren, at dette græske System geometrisk dækker den Tankebygning, den indiske Mystik havde formet. Samme Problemer og samme Løsninger; samme Dobbeltspil mellem en Begriben af Guddommen og det Højestes Ubegribelighed, Væsensenhed mellem Gudsaand og Menneskeaand, — og saa det endelige, salige Møde mellem de to hinsides Bevidsthedens Porte. Kun i sin Vandel hævder Grækeren sig endnu længe som en Søn af den hellenske Kultur. Askesen faar ikke den Magt over ham, som over Inderen; han værger endnu om sit Legeme og vil kun berede det til den højeste Vej ved at rense det for Lidenskaber og Sansedrifter. Men ogsaa dette sidste Holdepunkt forsvandt med det synkende Hedenskab. Porphyrios og Jamblichos, den første en Lærling af Plotinos, den

sidste en Udløber af syriske Fromhedsretninger, erklærer selve Legemet Krig og aabner Vejen til Forløsning gennem et System af Forsagelseskunster og dæmonisk Mantik, hvori Orientens Skikke og Manerer faar en saa rigelig Plads, at der knap nok kan tales om den græske Aand, ja knap om en egentlig Filosofi hos disse folkeyndede Sekterere.

KRISTENDOMMEN

Den nytestamentlige Kristendom og Mystiken.

Medens den græske Mystik saaledes tog en stedse gejlere og goldere Vækst, sattes der andensteds Kærne til Fornyelse af dette indre Liv, som den hedenske Mystik kun med Møje kunde holde i Live. Kristendommen tog Opgaven op, ikke blot med friske Kræfter, men med helt nye personlige Forudsætninger, og den bragte ikke blot en ny Fromhed, men ogsaa en ny Kultur tilveje.

Og dog, da den var kommet saa vidt til Ro, at den var begyndt at udvikle en Lære, var det Mange paafaldende, hvor meget der var i denne, der lignede Hedenskabets bedste Tanker. Onde Tunger blandt Kristendommens Angribere vilde vide, at det var Laan fra Plato, ja de kristne Lærere selv søgte at give deres Forkyndelse Autoritet ved at paavise dens Overensstemmelse med den store Vismand.

Saa nemt gaar det ikke nutildags at lave Ligheder; man vil ved en saglig Prøvelse tværtimod

bemærke, at de særegne Kendemærker paa Platonisme og paa Kristendom gaar meget langt fra hinanden. Men et Lighedens Omraade bliver der dog tilbage. For det første, fordi der vel er Slægtskab mellem alle, der stiler mod det Højeste. For det andet, fordi Kristendommen i sit bevidste Brud med Jødedommens Snæverhjærtethed og ved sin Forkyndelse af det menneskeliges Ret, nødvendigt maatte frembyde Lighed med den Humanitet, der prægede den senere Oldtids ædleste Bestræbelser, saa meget mere, som Filosofi og Kristendom enedes i at løfte Folkene op over Flerguderiet og dets Kultus og det hele lavhedenske Væsen, der følger i dets Kølvand.

Kun var der den følelige Forskel, at hvad Hedenskabet hviskede de Indviede i Øret, det udraabte Kristendommen fra Tagene. Hvad den havde paa Hjærte holdt den ikke som Frimurerhemmelighed eller filosofisk Doktrin; men den gjorde det til Salighedssag, og dermed til Folkesag, til et almenmenneskeligt Vilkaar.

Der er noget i den platoniske Mystik, som man kan kalde evangeliske Tanker; med Evangeliet traadte dette Noget frem, ikke som Tanker, men som Liv og Kamp. Der var noget i Platon selv, som hans Disciple efterhaanden glemte: noget om Menneskesjælens evige Ansvar og Ret. Med Kristendommen droges dette atter frem, og denne Gang som noget, der ikke kunde gaa i Glemme.

Det blev med Kristendommen en verdenshistorisk

Magt, og dette Personlighedens Liv blev for de Kristne fra første Færd en selvfølgelig Forudsætning.

Thi den var smeddet og støbt i Jødedommens Esse.

Jøderne, der begyndte med en stejlt afsluttet Folkebevidsthed, for hvilken det Individuelle blev underordnet — de fik dog Lov at gaa saa længe i Skole, at de lærte at staa hver enkelt Mand med Ansvar for sin Gud.

Saaledes maatte det gaa, fordi de med uryggelig Troskab og Sejghed tænkte sig deres Gud som en Personlighed. De gjorde sig intet udskaaret Billede af ham, men de gjorde sig i deres Tanker en menneskelig Skikkelse af ham, saa længe og saa intensivt, at, da Profeterne fik ham ophøjet over Menneskeskikkelsen, stod dog hans Personlighed umistelig fast.

Saalidt Jøderne fristedes til Pantheisme, saalidt var de forfaldne til Mystik. Han var jo en Praktiker, Israels Søn, saadan som han er det endnu. Energisk og beregnende, snild til at finde Udveje, snarere nøgtern end sværmerisk. Han tror paa Realiteter: Guds Gerninger med Fædrene, Guds Førelser med ham selv. Hans religiøse Grundidéer er afmaalte og reelle: Herredømme, Retfærdighed, Gengældelse. Hvor er Jobs Venner, disse den tilvandte Jødedoms Ordførere, ikke tørre! Og han, som bekæmper dem ud fra sin Lidelses Erfaring, hengiver han sig noget Øjeblik til Sværmeri?

«Gud er i Himlen og du paa Jorden»; det er til Jødedommens sidste Stund Afstanden mellem Gud

og Menneske. Ingen kan se Gud og leve. Saalænge Jødedommen holder sig ægte, kender den intet andet. Profeterne har Ekstaser, Henrykkelser til Selvforglemmelse og høj Intuition, men de gaar ikke op i Gud, endmindre gaar Gud op i dem. «Profetskoler» kan sværme dansende hen over Landet, men det er intet Dionysustog; der er ingen Gud, som de spiser, ejheller bliver de Guder selv.

Det sjælelige Højdepunkt hos den troende Jøde er Troens Lidenskab. Det er Viljen, der kommer i Glød, bliver haardnakket og fanatisk; men denne Viljens Potensering gør kun Personlighedshævdelsen fastere, ja giver Troslivet og selve Troens Gud den Haardhjærtethed, som præger og skæmmer den senere Jødedom. Først efterhaanden, som Jøderne optog den græske Dannelse i sig, blev de ogsaa berørte af Mystiken, men de Tankefostre, der dannes under denne Krydsning, hører langt mere hjemme i det hellenistiske Aandsliv end i den jødiske Religion.

Den Baggrund, Kristus træder frem paa, er derfor ikke Mystik, men personligt Trosliv, ja — om man vil se hen til Farisæerne — endog en bestemt udarbejdet religiøs Individualisme. Og hvad han bringer, er ikke Mystik, men personligt Trosliv, kun af en anden højere Slags: frigjort fra Lovskranker og Folkeskranker, fra Selviskhed, Udvorteshed og Goldhed; aandeliggjort, inderliggjort, menneskeliggjort.

Men hverken i hans Aandelighed eller i hans

Inderlighed er der noget, som i egentlig Forstand kan kaldes Mystik. Mystikerne har jo ofte nok villet gøre ham til en af deres. De har i Kristi egen Levevis villet finde Mystikerens Kendetegn. Han har, som denne, sine indadvendte Stunder, Trang til Ensomhed. Han undflyr Mængden, tyr til Ørkenen for at faste, til Bjærgene for at bede. Han har intet legemligt Behov, naar han er indre optaget, han «bevæges heftigt i Aanden», naar han ytrer sig stærkest og afgørende.

Var Jesus Ekstatiker? spørger en moderne tysk Theolog*); han samler med Møje de Træk, han kan finde for at sige ja. En fransk Kritik af Holtzmanns Bog gør sig imidlertid fortjent ved at bestride dette Kristusbilledes Berettigelse. Den finder intet i Bibelens Kristus, i hvert Fald i de første Evangeliers, som kunde kaldes pathologisk; intet af den Ekstase i virkelig Forstand, som fordunkler Bevidstheden eller overmander Mennesket; ihvertfald kun den lyse Tilstand af Opløftelse, som Enthusiasmen aander i, og som vel enhver skabende Genius, og først og fremmest da den religiøse, maa have sin Besøgelse af.

Saa vil man finde Spor af Mystik i Jesu Holdning og Lære. Han søger Saligheden i det indre Liv og taler ikke meget om det ydre. Han tier om Kultus og fejder mod Fromhedens og Moralens ydre Apparater, mod traditionelle Pligtbud og Au-

*) O. Holtzmann: War Jesus Ekstatiker? Tübingen. Mohr, 1903. Anm. af A. Loisy i Revue Critique 1903. Nr. 23.

toriteter, selv mod Øvrighedens. Ganske paa Mystikernes Vis. Han priser — bevæget i Aanden — de Enfoldige paa de Forstandiges Bekostning: Barnets Troskyldighed og Kvindens Hengivenhed fatter det Højeste lettere end Mændenes Lærdom og Kløgt; den tavse Lytten er Himlen nærmere end bekymret Travlhed; paa Hengivenhed og Fortrøstning og ikke paa Haandens Gerninger skal Fromheden maales. Og endelig har han jo udtalt de Ord, som Mystiken ideligt gentager efter ham: «Salige ere de rene af Hjærtet, thi de skulle se Gud.» «Guds Rige er inde i Eder;» «den, der søger sit Liv, skal miste det.» Ja alle de syv Saligprisninger er jo som Led i en Mystikers Program.

Ja, ganske vist, det lyder som Mystik, og havde Kristus ikke sagt andet end dette, kunde han vel ogsaa gaa for en Mystiker. Men han har sagt og gjort adskilligt mere, og heller ikke Mystiken er jo udtømt med dette Program. Fordi to Krese skærer hinanden, falder de dog ikke sammen. Der er utvivlsomt et Felt, hvor Evangeliet mødes med Mystiken. Den overraskende evangeliske Klang hos den fjærne Laotse, hos Perserne, hos Platon, er Vidnesbyrd derom. Spørgsmaalet er, hvad de hver for sig har at byde udenfor dette, og hvad de hver for sig mangler eller er fri for. Hvad staar der skrevet i den Del af Kresene, som falder udenfor den fælles Skæringsflade?

I Kristendommen staar der skrevet et og andet. F. Ex. Kærlighedslivet: ikke de spæde eller

hede Følelsers Samlag, som i de mystiske Krese, endmindre den ægte Mystikers Sky for Samfund; men virksom, utrættelig Barmhjærtighed, broderlig Troskab i personligt Samliv under Verdens virkelige Kaar. Der staar fremdeles om Synd og Naade. Kamp mod det Onde, som mod en personlig Magt; det Onde er en Fjende, der angriber Mennesket, og ikke en lavere Natur i Mennesket, som man frigør sig for ved at hæve sig over sin Menneskelighed. Synden er derfor ikke det samme som «vort Kød», en blind Naturdrift i det sanselige Menneske, men en bevidst Overtrædelse af Guds personlige Bud eller et Frafald fra hans frelsende Vilje. Forløsningen ikke en Arbejden sig op i en højere Sfære eller en højere Natur, men en Tilgivelse af Menneskets Brøde, en fri personlig Naadesakt af Livets Dommer.

Og endelig staar der om Tro, denne Viljens Himmelkraft, med dens Frejdighed, dens Tillid og dens Trods. Tro paa Guds Rige og Guds Vilje, Barnets Tro paa Faderens Kærlighed. Og dette Barneforhold er det eneste Samfund med Gud, som Evangeliet kender. Aanden vidner med vor Aand, ikke at vi er Guder, men at vi er Guds Børn.

Alt dette er personligt, fuldt af Naade, fuldt af bevidste Forskelle og altsaa ikke af Mystik. Den klare Skælnen mellem Livets Magter og Livets Tilstande udviskes ikke her i Sværmeri eller Spekulation. Forskellen mellem Godt og Ondt, mellem Gud og Menneske, mellem Natur og Aand, bliver staaende. Evangeliet vil ikke ophæve disse For-

skelle, men vel deres mulige Følger. Og dette ved at oprette Samfund: Samfund blandt Mennesker, Samfund med det Gode, Samfund med Gud, Samfund og ikke Enhed, — dette er Kristendommens grundlæggende Forskel fra Mystiken. Et Samfund er ikke blot et indre Anliggende, det har Omverdenen med sig og færdes i de synlige Ting. Et Samfund er en Viljessag, det bygges ikke op med Følelser alene, endmindre paa en blot Erkendelse. Et Samfund kræver Tro: Tillid til Mennesker, Lid til det Gode, Lid til Gud; men Mystiken har efter sit Væsen ingen Plads for Omverdenen, for Vilje og for Tro.

Og Kristendommen har efter sit Væsen ingen Plads for det, der er Mystikens ægte Kendemærker. Trekløveret: Askese, Ekstase, Intuition har ingen Rod i Evangeliet. Fordi denne Trehed hviler paa Tanken om en sluttelig Enhed med Gud. Og fordi denne Enhed kun naas gennem en Tankebevægelse og denne i Reglen kun paa Bekostning af Menneskenatur. Selv hvor en ædel Mystik, som Platonismen, frigør sig fra den sidste Skavank og ikke fornægter, men forædler det Menneskelige, bliver der dog denne Grundforskel mellem Platonikeren og den Kristne tilbage, at hin forløses ved Erkendelsen, medens den Kristne vil frelses ved sin Tro. Og dette er ikke blot Platonisk mod Kristeligt, men det er Græsk mod Jødisk, Arisk mod Semitisk. Der er Momenter af en Racekamp og en Kulturkamp i den Række af Tros- og Kultusstridigheder, gennem hvilke Kristendommen nu skal vinde frem

i Europa og vinde Herredømmet over de hedensk tilvænnede Folk. I denne Kamp spiller Mystiken stedse ind og bliver paa en besynderlig Maade snart et Tegn paa, at det kristelige glipper, snart et Tegn paa, at det igen tager fat.

Saalænge den kristne Menighed stod i sin apostolske Kraft, var den personlige Tro bestandig Livets højeste Form og Gudsforholdets eneste Bærer. Egentlig Mystik fik ikke Raaderum. Men Forvarsler om dens kommende Magt lader sig dog fornemme, især da Kristendommen begynder at gro i den græske Jord. Ekstasen er den første Troens Sygdom, der kommer til Udbrud, fornemmelig i den korinthiske Menighed. Tungetale og Profeti, sværmeriske Ytringer af en formørket Bevidsthed, bliver en Slags religiøs Effekt, der vinder Yndest og Ry i Menigheden.

Mod disse, den første Kærligheds Udskejelser, optræder Paulus som en Mand, og som en Mand, der véd, hvad det drejer sig om. Thi Paulus, Troens Mand, forsøgt i Troens Lidenskaber, ogsaa han har smagt Henrykkelsens Betagelse, har kunnet opløfte sig i den, og hvad mere er, han har kunnet hæve sig over den. Hvad der gik for sig paa Vejen til Damask, er ikke uden Sidestykke i ekstatiske Omvendelser, som vi har paa nærmere Hold. Den moderne Jøde Ratisbonne, der efter megen Modstand, ved en pludselig Aabenbarelse, blev omvendt til Katholicismen, fortæller — om han staar

til troende — Led for Led det samme om sig selv, Blindheden inklusive. Men stor, og stor som Kristen, blev Paulus ikke derved, at han modtog Aabenbaringer, men ved det Indhold, som de bragte ham.

En utvetydig ekstatisk Selvoplevelse har Paulus skildret i 2 Kor. 12; den har alle den mystiske Henrykkelses Kendemærker Han omtaler sig selv i tredie Person, han véd ikke, om hans Sjæl var i Legemet eller udenfor dette, han føler sig hensat i en højere Sfære, ja selv det Uudsigelige kommer med: han hørte Ord, som det ikke er et Menneske givet at udtale. Men hvilken kristelig Kraft vinder han ikke ud af denne Tilstand! Ordene, han forforkynder i samme Aandedræt: min Naade er dig nok, thi Kraft fuldkommes i Skrøbelighed, uforstaaelige som de er for den, der ikke selv er kristelig forfaren, er jo et Segl paa hele hans Forkyndelse, en kort Besked om den Værdiernes Omkalfatring, som det blev hans verdenshistoriske Mission at fuldbyrde.

Og nu hans Raad til den korinthiske Menighed: «Læg ingen Vægt paa den Ekstase! Jeg kan det selv, baade Profeti og Tungetale; men hvad er det altsammen værd, jævnført med Kærlighedslivets uudtømmelige Rigdom og Styrke? Der er Sandheden, der er Sundheden, der er det, som er større end baade Tro og Haab og alt hvad vor Kristendom ellers kan bringe os.»

Derfor, fordi han staar inde med denne Forsikring, bliver det heller ikke egentlig Mystik, hvad

der i Pauli Udsagn og Lære tit kunde lyde ganske mystisk. «Gudsdybderne, som Aanden ransager»; «vort Liv, der er forborgent i Gud»; «hvad intet Øje har set, hvad intet Øre har hørt og hvad der ikke er opsteget i noget Menneskes Hjærte». Naturen, der «sukker efter Forløsning» og Aanden, der «kommer os til Hjælp med uudsigelige Sukke.» I alt dette, og i meget andet, som Paulus har sagt, er der en mystisk Klang og en mystisk Gæring; saa langt har hans Kristendom bragt ham fra Rabbinismens Tørhed; men han lader sig ikke rive bort fra sin sunde Sans: han taler hellere end at sukke, han vil aabenbare det Skjulte, han drukner ikke i Gudsdybet, eiheller gør han sin Frelse til Naturforløsning. Han slipper ikke det personlige, hverken i sin Gud eller i sig selv. Han er kun en rig Natur, der véd, at der er længere tilbunds, end en Mennesketanke kan maale.

Dog er der et Udtryk af Pauli Mund, der synes at røbe en virkelig Mystik, og som i hvert Fald er blevet Formel for den Mystik, der snart skulde skyde tilvejrs i den græske Kristenhed. Det er Galaterbrevets enthusiastiske Ord: «Ikke jeg lever, men Kristus lever i mig» (2, 20), ligesom Paulus ogsaa i det samme Brev erklærer, at det behagede Gud at aabenbare sin Søn i ham (1, 15). Naar Kristne nu til Dags gentager disse Ord, forstaar de dem vel nærmest som Udtryk for inderlig Tilegnelse, eller en alvorlig Beslutning om at gøre Kristus til sit Livsprincip. Men dette er dog sikkert en Omtydning med altfor moderne Snit.

Paulus har ment det langt reellere. Han stiller i dette Brev sin indre Oplevelse af Kristus op mod de andre Apostles Samliv med Mesteren, og tillægger altsaa sine personlige Aabenbaringer samme Virkelighed, eller i hvert Fald samme Autoritet som det historiske Selvsyn. Og naar han lader den omvendte Kristne erklære, at Kristus lever i ham, maa ogsaa dette sikkert forstaas som en Realitet. Der er i selve Pauli Psykologi noget, der røber os, at det, der foregaar i den Troendes Sjæl, ikke blot er tænkt som psykiske Virksomheder og Tilstande, men at der virkelig skulde kunne indsættes en ny Sjæl i et Menneske under hans aandelige Vækst, og en virkelig Indoptagelse af Kristus i Menneskesjælen vilde ikke være Paulus nogen psykologisk Umulighed. Et andet er — hvad vi ikke kan vide — i hvor høj Grad han virkelig har tænkt sig dette.

Ihvertfald har Paulus, paa dette Højdepunkt af sin Trosforvisning, nærmet sig Mystikens Grænse, og ved ham, som ved Plato, behøvedes der kun et Skridt for at komme ind i det lukkede Land. Den græske Kirke gjorde dette og mange andre Skridt paa den farefulde Sti.

Men ogsaa fra en anden Side beredtes der i den apostolske Kristendom Vej for Mystiken. Det er i Johannes' Evangelium. Ikke ved lidenskabelig Oplevelse og psykologisk Selvfordybelse, men i sine sublime Overvejelser af det Guddommelige og dets Aabenbarelse blandt Mennesker, Gudmenneskets Natur og Menneskets Tilegnelse af det

Guddommelige, giver Evangelisten Sagen en Forklaring, der ved første Blik kunde røbe Slægtskab med hellenistisk Mystik.

Først og fremmest fordi det her kommer an paa at «kende Gud». Det praktiske «tro« har faaet sin højere Bestemmelse som en personlig Erkenden, eller i hvert Fald som en inderlig Forstaaelse. Svarende hertil er Gud defineret som Aand, der skal tilbedes i Aand og Sandhed. Og endelig udtaler Gudmennesket sin Selvbestemmelse med Ordet: «Jeg og Faderen vi ere ét,» det Ord, der fra Johannes klinger gennem alle Former af kristelig Mystik, ved Siden af Pauli: Kristus lever i mig. Den theoretiske Væsensbestemmelse øste man af Johannes, den praktiske Livsbestemmelse tog man fra Paulus.

Men denne Enhed eller Ethed er jo ikke blot Gudmenneskets med Faderen, men ogsaa Udtryk for de Troendes Samfund med Sønnen: «Paa det de alle maa være ét, ligesom du Fader! i mig og jeg i dig, at de og skulde være ét i os; — — jeg i dem og de i mig, paa det de skulle være fuldkommede til ét.» *Unio mystica* har Kirken fra gammel Tid kaldt dette Johannæiske Kærlighedssamfund, og renere Ord er aldrig talt om den mystiske Forening end det, der siges gennem Billedet om det sande Vintræ. «Jeg er Vintræet, I ere Grenene. Bliver i mig, da bliver jeg i Eder; ligesom Grenen ikke kan bære Frugt af sig selv, uden den bliver i Træet, saa kunne I heller ikke, uden I bliver i mig.»

Til denne Tankegangs Behov svarer det, at der i det fjerde Evangelium lægges saa overordentlig Vægt paa *Inkarnationen*, paa dette, at Guddomskraften fik Menneskeskikkelse, at Ordet, som det hedder, blev Kød og boede iblandt os. Medens Paulus bestandig viser hen til Kristi Død som det Store, der er sket, er det hos Johannes Kristi høje Byrd, den evige Herlighed hos Faderen, fra hvilken han er nedsteget blandt Mennesker, der staar i Borgen for hans Kommes Betydning og hans Læres Sandhed. Kristusbilledet er med andre Ord formet over Enhedstanken, den Enhed mellem guddommeligt og menneskeligt, igennem hvilken Mennesker skal kunne blive ét med Gud: «du i mig og jeg i dig, paa det de ogsaa skulde være et i os.»

For yderligere at sætte det græske Kendingsmærke paa denne Tankegang, har Evangeliets Prolog — men ogsaa kun denne — indført den dengang herskende, jødisk-græske Lære om «Logos», det der i vor Bibel er oversat ved «Ordet» som Udtryk for dette Guddommelige, der legemliggjordes. Det fører os ind i den halv-platoniske Tankegang, at det ikke er den egentlige Guddom, men en med denne væsenslig guddommelig Faktor, der meddeler sig til Menneskene, og kan modtages af disse som den Formidling, gennem hvilken den tilstræbte Enhed skal naas, — uden at det dog dermed skal være sagt, at Johannesprologen lader sig rubricere i den eller den platoniske Skoles Tankegang.

Saaledes er altsaa alt i Orden til at forstaa det fjerde Evangelium som et kristeligt Opbyggelsesskrift, hvis Tankegang og Tone stammer fra hellenistisk Mystik: «Erkendelse», «Enhed», «Aand» og «Sandhed», de stedse kresende Grundord i den græske Tankefromhed, er indsat paa de kristelige Livsbestemmelsers Sted: Tro, Samfund, Personlighed, Overbevisning.

Ja, saadant kan man sige, og saadan har mange sagt, og de enkelte Paavisninger kan beholde deres Værd; — men det vilde dog være at tage Klæderne for Manden, hvis disse græske Ord og Tankelinier skulde fælde Dommen over Johannes' Evangelium. Har man vænnet sig en Smule til at se paa Mystik, vil man uden Vanskelighed erkende, at det mystiske i dette Skrift ligger i Udtrykkene og ikke i Meningen.

Naar f. Ex. Gud i Kap. 4, 24 forklares som Aand, saa ligger der mindst af alt en Opløsning af hans Personlighed deri; thi just det foregaaende Vers har omtalt ham som «Faderen», og denne Betegnelse gaar gennem hele Evangeliet, medens Definitionen «Aand» er en Sjældenhed. Ligeledes er der intetsomhelst, der tyder paa, at «Enheden» bør opfattes i egentlig mystisk Forstand. Det er saa fjærnt som muligt fra Johannesevangeliet at ønske, at de Troende skulde ende med at opgaa i Gud eller lade Gud gaa op i sig. Hvad Vintræbilledet udtrykker, er Inderlighed, er Samfund, ikke Identitet. Denne *unio mystica* vil ikke ophæve, men ophøje Menneskenaturen ved dens Samhørighed

med Gud; der er intetsomhelst om, at den skulde ske paa Bevidsthedens eller Sjælesundhedens Bekostning.

Og ikke anderledes er det med den Johannæiske «Erkenden». Inge har træffende bemærket, at den i Evangeliet kun udtrykkes gennem Verbet «at erkende», eller «kende», men ikke gennem Substantivet «Erkendelse», *gnosis*, det Ord, der først for Alvor henflytter os i den græske Sfære. Og dette «erkende» staar endda Side om Side med Ordet «at tro», og disse Ord er ligeberettigede Udtryk for Gudsforholdet.

Mystik vilde det først være, om Tro kun var et Trin op mod Erkendelsen, og hvis Erkendelsen atter var et højere Gudsforhold, hvis egentlige Virken ligger udenfor Bevidsthedens Grænser.

Og Mystik vilde endelig Inkarnationen være, hvis ikke just Evangeliet idelig understregede dennes historiske Karakter. At man endelig ikke skal tro, det er noget symbolsk eller halvvirkeligt, saadan som netop de Mennesker sagde, hvem Johannes ivrer imod. Nej, «vi har set det, vi har rørt det med vore Hænder»; der flød virkelig Blod og Vand ud af hans Side. Der er, trods det mystiske Skær, der hviler over det fjerde Evangelium, netop en bevidst og villet Fremhævelse af den historiske og og personlige Realitet i Kristi Fremtræden, som fjærner det betydeligt fra den sædvanlige Mystiks Tilbøjeligheder.

Dog kan det ikke nægtes, at den Mystik, der snart skulde blomstre frem i den østlige Kirke,

med en vis Ret tog sit Fodpunkt i dette Evangelium, og at man, støttet til Prologens Spekulation og til Evangeliets Ordlyd, gjorde dette til Kilde for den theologisk fantaserende Mystik, der snart lærte at gøre videre Brug af Formlen: »Jeg og Faderen,» end nogen Johannes havde villet vide af.

Ved denne Brug af Evangeliets Ord har mangt et hedensk Tankefoster givet sig Skin af Kristendom; dog var det af uberegnelig Betydning for Oldkirkens Vækst, at der gennem en af Beretningerne om Herrens Levned, fra dybest kristelig Grund raktes en Haand ud til den græske Verden, mod hvilken Kristendommens Gang bar hen; at der taltes et Sprog, som ogsaa var de skolede Hjærner umiddelbart forstaaeligt, og i hvilket Formælingen mellem den jomfruelige Kristendom og den tænksomme græske Kultur kunde fuldbyrdes.

Den græske Kirkes Mystik.

Overgangen fra apostolsk Fromhed til theologisk Mystik var allerede paa Kristi Tid forberedt ved den mærkelige Blanding af Østens og Vestens Tanker, som lærde Jøder i Alexandria havde foretaget, vel nærmest for at hævde Jødedommens Ret til at existere her i den hellenistiske Dannelses Hovedstad. Her levede Jøden Philo i sky Tilbagetrukkenhed, en grublende og skrivende Mand, med geniale Huskud, men uden litterært Talent, letroende og dilettantisk, og dog en Mand, der først udtalte de Tanker, som Nyplatonismen gennem Aarhundreder skulde arbejde med.

Med Moses ved den ene Haand og Plato ved den anden og uden stort Begreb om disse Læreres indbyrdes Afstand i Tid og Rum, forsøgte han at bringe dem til Enhed: at vinde Platonisme ud af Moses, at gøre Lov og Aabenbaring til ét med Filosofi og Videnskab. Dette gjorde Philo ved Spekulation, og hans Spekulation var Mystik. Ikke at han slap sine Fædres Gud; han vil beholde ham som noget fuldt Reelt, saadan som

Moses aabenbarede ham; dog, skal han begribe ham eller sige noget om hans Væsen, saa kommer Platonismen strax og melder sig; saa er Gud blot det Værende, det uskabte, det uudsigelige, utilgængelig i sin inderste Natur: «du skal se min Ryg, men mit Aasyn skal du ikke skue.» I tavs Kontemplation maa Guds Væsen betragtes, thi vi kender intet, vi kan ligne ham med. Skal vi erkende ham, da maa han bo i os. Han har indblæst os Livsens Aande og dermed noget af sin egen Natur; og han er selv et Mønster for, hvad der er højest i os selv. Den, som i Sandhed er indblæst af Gud, den inspirerede, han har god Grund til at kalde sig for Gud. Men denne højeste Velsignelse maa beredes gennem megen Selvfordybelse og Betragtning af Guddommen i Naturen. Dog er det kun den øverste Klasse af de Hellige, de Sjæle, der er «fødte af Gud», som kan erkende ham umiddelbart og derved er ophøjede over Brugen af Symboler.

Til denne højeste Erkendelse kan dog den kun stedes, som ved sin rene Vandel har gjort sig værdig dertil. Og Renhed naas kun gennem Selvfornægtelse. Har man gennem denne opøvet Sjælens indre Energi, kan man bestige Kontemplationens Tinde. Her kaster man sin Selvbevidsthed bag sig og skuer nu Gud Ansigt til Ansigt, erkender ham, ikke ved Fornuft men ved umiddelbar Vished.

Til denne mystiske Gudserkendelse svarer en Verdensanskuelse, hvor alting føres tilbage til Gud;

men den virksomme Faktor i Gud, som skaber Tingene ud af hans Væsen, er denne ejendommelige Logos eller Verdensfornuft, der her, som hos Plato og senere hos Nyplatonikerne, bliver den lavere praktiske Guddom, med hvilken der i Virkeligheden regnes, baade i Verdensforklaringen og i Gudsforholdet. Ogsaa her finder Philo Overensstemmelse mellem Moses og Plato, thi denne «Idéernes Idé», er det samme som det, Jøderne kaldte «Herrens Engel», og idet Philo nu tillige kalder den for «Guds eneste, elskede Søn,» har han dermed bygget en Bro for den kristelige Spekulation, der snart skulde blive overmaade livligt befærdet.

Og Alexandria er endnu stedse Byen, hvor Tankearbejdet bliver gjort, og mærkeligt er det at se, hvor trofast den kristelige Tænkning, idet den vil opbygge en Enhed mellem Videnskab og Aabenbaring, slaar ind i det Spor, den alexandrinske Jøde havde banet.

Længe nok havde de kristne Lærere maattet værne sig mod Hedenskabets Angreb, endmere mod de farlige Snigløb, hvormed halvhedenske Sekter og Skoler bestandigt kresede om Kristendommen. Det var et dygtigt Arbejde, de gamle Kristendomsforsvarere havde udrettet mod alt dette aabenbare og skjulte Hedenskab. Nu havde de fæstnet Kristendommens Former saavidt, at ikke blot den kristne Lærer var sig sin Forskel fra Hedenskabets Theorier bevidst, men ogsaa Lægmanden vidste, hvad han havde at holde sig til. Saadan stod Fædrene

Tertullian og Irenæus som den vestlige Kirkes Vogtere, og den korte Læreformel, som Irenæus i Datidens Smag tillagde apostolsk Oprindelse (og det saameget hellere, som den var et nøjagtigt Udtryk for hans eget theologiske System), blev — ihvertfald i Vesterleden — for stedse et Bolværk mod alle hedenske Forsøg paa at udviske eller overliste Kristendommen.

I Ly af saadanne tydelige Grænseskæl og af den Soliditet, Kristendommen overhovedet vandt, efterhaanden som baade Skrift og Kirkeordning blev stedse fastere Organismer, kunde nu en venligere Betragtning af den hedenske Kultur begynde og Forsøget gøres paa at bruge dens aandelige Midler til at oprejse Kristendommens Bygning. Det skulde kendes, at denne Tro ogsaa havde sin store Sammenhæng, og at den var en Verdensanskuelse fuldt saavel — og meget dybere — end noget af de hedenske Systemer. Denne, den første kristne Theologi, blev skabt i Alexandria ved Kristendommens første theologiske Fakultet.

Klemens af Alexandria var Manden, der vovede Forsøget, og det i en saa omfattende Storhed, at en rummeligere Plan vel næppe har været lagt af nogen senere Theolog; men Meningen var heller ikke blot at forme en Troslære for de Kristne, men at skabe en Sandhedsudfoldelse, for hvilken ogsaa det Hedenskab, der havde aandeligt Skøn og sjæleligt Behov, kunde bøje sig og finde alt, hvad Hovede og Hjærte begærede.

I denne Bygning — der fra Klemens' Haand

iøvrigt var et temmelig løst Bindingsværk — var det kendeligt, at «Grundvolden var Kristus» og at baade Tømmer og Sten var hentet fra den bibelske Aabenbaring. Men lige saa utvetydigt er det, at baade Konstruktionen og den Kalk, der skulde binde, var græske Begreber og hellenistisk Filosofi. Thi det var ikke blot dette, at Platon bestandig anerkendtes som den store Tankemester, paa hvis Autoritet Klemens støtter sine enkelte Begrebsdannelser, men det, der spekulativt føjedes til overalt, hvor Aabenbaringstankerne med deres mere praktiske Gehalt holdt op, var ofte simpelthen Laan fra Platon og den øvrige Filosofi.

Og dette blev saa meget mere skæbnesvangert, som Klemens i sin hele Aandsretning var behersket af den græske — særligt sengræske — Tanke, at spekulativ Erkendelse er den eneste fuldt værdige Maade at nærme sig det Guddommelige paa, og overhovedet Menneskeaandens højeste Funktion. Det blev da Theologien magtpaaliggende baade at skabe en grublende Andagt og en Gud, der kunde mødes og fattes af Grubleren. Men denne Gud blev ikke Bibelens, og den dybeste Fromhed blev ikke Kristendom, men Mystik.

Naar Klemens derfor stiller sin egentlige Opgave, skulde man virkelig tro at høre en gnostisk Lærer eller en Mysteriepræst tale. Allerede dette, at Ordet *gnosis*, «Erkendelse», det Ord, Johannesevangeliet endnu undgik, er blevet hele Systemets Grundord, Betegnelsen af den egentlige Theologi! «Gnosis er mere end Tro,» siger Klemens; «Tro er

kun en grovere Erkendelse af nødtørftige Sandheder, indrettet for Folk, der har travlt; men «Erkendelsen» er videnskabelig Tro». Dette kan lyde slemt nok i vore Øren, ikke blot fordi han sætter Erkendelsen saa højt over Troen, men navnlig fordi han med saa ringe Forstaaelse af Troslivets Ejendommelighed bestemmer Troen som en lavere Slags Erkendelse. Og det er ikke blot græsk Manér; det er hele Oldkirkens Ufuldkommenhed.

Men hvad skal man mene om Kristendommens første theologiske Professor, naar han ikke undser sig for at erklære, at hvis den theologisk dannede Kristen (og ham kalder han ovenikøbet en «Gnostiker»), at dersom en saadan havde Valget mellem Gudserkendelsen og den evige Salighed, og hvis man kunde adskille to Ting, der er saa nødvendigt forbundne, saa vilde han uden ringeste Tøven vælge Erkendelsen af Gud!

Paa saa tør en Grund og i saa tynd en Luft blev det Kristendommens Lod at forme sin første videnskabelige Selverkendelse; intet Under, at den blev derefter. Men hvad der er daarlig Kristendom kan jo være godt i andre Maader, og ingen kan frakende Klemens en Højhed og Renhed og Begejstring, der har taget det bedste af den græske Enthusiasme over i Kristendommen og derved tilført dens Andagt et Element, den fortjente at eje. Thi denne højeste Gudserkendelse løfter Sjælen op over alle jordiske Lyster og Begær og fylder den med uforstyrret Kærlighed til Gud. Det er platonisk Højsind, men det er tillige Mystik, thi Kle-

mens skildrer denne Kærlighed til Gud netop som uinteresseret, som denne Tilstand af salig Ligegyldighed, hvor Mystiken just er i sit Element.

Og endelig er det baade platonisk og mystisk, at han gør Renhed til Erkendelsens Vej: det er ikke blot et Tankearbejde, det er et moralsk Spørgsmaal, om man skal betræde denne Tankens Helligdom; ja, ikke blot et moralsk, men ogsaa et kristeligt; thi endelig her paa dette Punkt fornemmer vi, at der er Kristendom i Mandens Tale, naar han ved Siden af Renheden sætter Kærligheden som Betingelse. Dog kun som Betingelse for Erkendelsen. Vi vilde nutildags i kristelig Sammenhæng tale omvendt og kun give Erkendelsen Plads i samme Maal, som den bereder Kærligheden Vejen.

Og svarende hertil finder vi naturligvis Gudsbegrebet udstyret med alle de kendte hedenske Bestemmelser om «forskelsløs Enhed» og «Frihed for Egenskaber» og al den anden Tomhed, som man naaede til ved at tænke sig det jordiske borte fra hans Væsen; den Tomhed, der passer saa vel til Grublerens udtømte Sind. Selvfølgelig finder vi da Kristus forklaret som Logos, og hvad der mangler af Indhold i Gud, bliver nu lagt ind i denne Guddomsmagt; den bliver Guds egentlige Bevidsthed, den Del af Guddommen, hvorigennem Verden opfattes af Gud, med andre Ord, den eneste Del af Gud, som Verden kan have virkeligt at gøre med.

For Samtiden stod Klemens' Værk, som et Højdepunkt af Kristendom og kristelig Erkendelse; hvor

langt han imidlertid er kommet ned ad Trapperne fra Evangeliets sande Højde, vil vi allerede se, naar vi sammenligner disse Theorier med Johannesevangeliet. Fra Kristendom med græske Udtryk er vi naaet til en Hellenisme med kristelige Udtryk, og selv om Klemens' store Discipel Origenes fæstnede og uddybede det kristelige i Systemet, blev der bestandig Græskhed nok, naar han svang sig op paa Spekulationens Tinder, til at hele den græske Kirke kunde leve videre paa det.

Udpræget Mystiker var hverken han eller Klemens, ihvertfald er deres Mystik kun en Del af saa meget andet; men de bragte Apparatet i Orden, som Mystikeren skulde bruge, ɔ: de skaffede den græske Mystiks Theorier fornøden Anseelse paa kristelig Grund, saa at de Kristne, der var faldet hen i den samme Mystiks Praxis, nu kunde finde høj Berettigelse for deres Adfærd og snart give yderligere Bidrag til Theoriens Udvikling.

Thi medens disse Lærere byggede deres Systemer, levedes der jo et Menighedsliv og et begyndende Munkeliv omkring dem. Og navnlig Munkene tog fat der, hvor den græske Asketisme slap, og kappedes med de hedenske Sekterere i de samme aandelige Kunster. De havde ogsaa forsaavidt det samme Maal; thi de var alle Græskhedens Børn, og for dem alle galdt det, for Hedninger som for Kristne, at skaffe sig Lod og Del

i Udødeligheden, eller, nøjagtigere sagt, at gøre sin Natur udødelig.

Saa langt var det græske Folk kommet fra sin Begyndelse. Den gamle Overbevisning om de uoverstigelige Skranker for de Dødelige og den fulde Forskel mellem Menneskene og dem, de just kaldte «de Udødelige», den var nu mundet ud i en glødende Attraa netop efter at overstige denne Grænse og ophæve denne Forskel.

Mysterierne, den ivrigt søgte Gudsdyrkelse i denne Hedenskabets sværmeriske Tid, samlede den halve Verden om sig paa det Løfte, at en hinsidig Salighed skulde sikres dem, der modtog Indvielsen. Og nu Mystiken, der i alle Tonarter spillede paa de samme Strenge og ad sin indre Vej ikke blot vilde forlene Mennesker Gudernes Kaar, men endogsaa opløfte Menneskets Natur til Gudenatur!

Den gængse kristne Mystik, saadan som den dreves i Ørken og Enebo, og snart efter i Munkenes Samlag, stræbte at opnaa dette ved at optage Kristus i sig. Nu var det blevet Alvor med Galaterbrevets: «ikke jeg lever, men Kristus lever i mig,» eller rettere: nu havde man ret berøvet Sagen dens Alvor og gjort den til noget ganske materielt. «Kristus maa fødes aandeligt i enhver af os,» forsikrer Methodius, ved Aar 300, og med dette «aandeligt» *(noëtōs)* mener han «gennem Grublen». Den, der paa saadan Maade faar Del i Kristus, han er født som Kristen, og denne iboende Kristus gentager da sin Lidelse i hans Erindring.

Det stemmer med hvad allerede Origenes havde erklæret, at den Korsfæstede ikke behøvedes for den oplyste Kristne; nemlig fordi den Fuldkomne bærer ham og hans Korsfæstelse i sig.

Og saaledes gentager det sig nu gennem alle Kirkens Aarhundreder, saalænge vi er paa den græske Grund, og nutildags paa den russiske. «De græske Munke,» siger Harnack, «lever endnu idag som for tusinde Aar siden, i stille Beskuelse og salig Uvidenhed.» Arbejde gør de kun saa meget af, som lige nødvendigt til Livets Ophold. Men endnu maa den ulærde Munk i Grunden være en Bebrejdelse mod den Lærde, og den, der skyr Naturen, en Formaning til den, der glæder sig over Naturen; endnu bestandig maa Samvittigheden slaa den arbejdende Eneboer, naar han ser en Broder, der ikke arbejder, ej heller tænker, ej heller taler, men som i ensom Beskuelse og Selvpinsel bier paa, at Guds salige Lysglans skal times ham.»*) Men skal denne Lysglans, som er det højeste Maal, beskrives efter sit Indhold, har vi allerede Methodius' Ord for, at den bestaar i en «Lighed med Gud», *homoiesis theō*, de Ord, de sengræske Filosofer just brugte som Udtryk for den højeste Tilstand.

Paa denne Baggrund maa man forstaa det uforstaaelige, at den græske Kirke gennem Aarhundreder har sat sin bedste Kraft ind paa Kampen om Kristi to Naturer; at lærde Granskninger

*) Munkevæsenet. Da. Overs. 1901. S. 38.

og larmende Synoder, at Hofintriger og Pøbelopløb har kunnet dreje sig om saadanne Besynderligheder som, hvorvidt Sønnen er af samme Natur eller blot af lige Natur med Faderen. Og man kan forstaa, at Athanasius maatte sejre med sin Paastand, at Kristus i begge Ordenes fuldeste Forstand, var sand Gud og sandt Menneske. Just dette maatte han være, hvis Mennesket skulde gøre sig Haab om gennem ham at faa sin Natur forandret og ophøjet. Gudmennesket skulde staa som den store Garanti for, at der kunde finde et virkeligt Møde og et virkeligt Samfund Sted mellem Mennesker og Gud. I samme Grad, som den ene eller anden af Kristi Naturer blev gjort til noget halvt eller delvist, i samme Grad blev der taget noget fra Saligheden, fra den fulde Frelse; ja saa meget Græker var Athanasius, at han med Frelse først og fremmest forstod Frelse fra Døden, og med Salighed først og fremmest Menneskenaturens Udødeliggørelse og Guddommeliggørelse.

I Munkeaskesens Forstaaelse blev derfor hans Formel et Udtryk for, at den gængse Kristusmystik virkelig ogsaa førte til Maalet: at man ved Kristi Iboen fik sand og virkelig Gudsnatur i sig, og at det ikke blot drejede sig om Tilnærmelser. De forstod umiddelbart den praktiske Rækkevidde af denne kirkelige Naturvidenskab, — thi det græske Problem var jo bestandig en Art fysisk Undersøgelse —, og saa langt Munkenes Indflydelse paa den græsk-katholske Dogmedannelse har rakt, — og det er saare vidt — har de befæstet Athana-

sius' Formel, udvidet og belæsset den med Forsikringer og Fordømmelser, Forklaringer og Spekulationer, til den er blevet det uhandlelige Komplex, som endnu er vor Kirkes Arv fra hine Tider.

Men det er Forskellen paa Østens og Vestens theologiske Liv: I Østen bestaar al Vækst i Forøgelse; kun i Vesten kan der røre sig en Fornyelse; der tager man Sagen op paany, der kan man spørge, hvad der ligger bag det overleverede og forstaa det gamle, man lærer, i Lys af det nye, man lever. Den græske Kirke kalder sig med rette den orthodoxe, fordi den i sit sløve Særliv ikke har kunnet orke andet end at holde sammen paa det overleverede og hylle det i spekulative Væv. Den eneste Kilde til Fornyelse, som Livet kunde bringe den, var den kirkelige Gudstjeneste; her hobedes bestandig Skikke op, forgemte eller aabenbare Levn fra Hedenskabet, der nu søgte Ly under Kirketag; her øgedes de Helliges Flok, hvergang en græsk eller slavisk Gud blev draget ind i Helgenskaren, og først og fremmest: her trivedes en Mystik, der var lige saa hedensk af Væsen, som Folkets Skikke og Overtro, og som lige saa ærligt trængte til at knæsættes af Kirken.

Det sidste Produkt, den østlige Kirke afgav, inden den ganske sank hen i sit lukkede Særlingeliv, blev derfor ogsaa just den taarnhøje Lærebygning, i hvilken alt hvad sen Filosofi og gammel

Mystik, hvad Ritualisme og Munkevaner har kunnet spinde sammen, er sat i endeløst System, og som kaldes Dionysius Areopagita's Skrifter. Paa dette store Falsum fra det sjette Aarhundrede, som intet ærligt Forfatternavn har at nævne, og hvis hele Filosofi er skrevet ud af den sene og tarvelige Nyplatoniker Proklas, har den østlige Katholicisme opbygget sin Kirkeskik og sin kirkelige Verdensanskuelse. Græsk som Systemet var i Sind og Skind, har det smuglet det græske Hedenskab, baade dets Mysterier, dets Pantheon og dets Filosofi ind i Kirken.

Ogsaa til Occidenten trængte det sig frem, og allevegne vakte det Begejstring. Kejser Mikael af Byzanz sender Bogen til Ludvig den Fromme, og Karl den Skallede lader Tidens bedste Hovede, Johannes Scotus Erigena, oversætte den paa Latin. Det romersk-katholske Kirkevæsen var dengang i alt væsentlig fæstnet, og efter andre Principper end disse græske; men en kirkelig Spekulation var endnu ikke bragt paa Fode, og det var derfor særdeles velkomment for den begyndende Skolastik at faa leveret et saa pragtfuldt Udkast til de højeste Regioners Beskrivelse.

Thi dette er en saare lystig Bog, der vel kan give sin Læser Motion, om han ikke har Lejlighed til at fare Verden rundt og stige højt tilvejrs paa anden Maade. Han føres her op ad en Himmelstige, fra Jordens og Naturens tunge Ting, bestandig kastende Realiteternes Ballast bag sig, til stedse

højere, lettere, aandeligere Verdener, fra Planter og Dyr til Mennesker og Præster og Munke, op over dem til Helgener og Dæmoner, Engle og Ærkeengle, indtil man deroppe nærmer sig den høje Treenighed og det, som er højere end den: den Gud, der er ophøjet over Trehed og Enhed. Ham naar man ikke med sin vanlige, «ligeløbende» Erkendelse, der kun kan fatte denne Verdens Ting, ej heller ved den Sjælens «Skruegang», der gennem leddelt Tænkning kan føre til guddommelig Erkendelse, men ene ved den «kresformede» Tænken, hvori Sjælen samler al sin Kraft om det Guddommelige og dvæler i dets salige Beskuelse.

I denne Psykologi, der ikke er saa fejl endda i sine Udtryk, er det mystiske Organ og den mystiske Tilstand skildret saa tydeligt som muligt: «man opgiver Fornemmelse og al Tankevirksomhed, alt hvad der kan fornemmes og tænkes, alt hvad der er og ikke er, og sanseløst *(agnostōs)* stiger man op til Enheden, den der er ophøjet over al Væren og Erkendelse. Da dukker man ned i Bevidstløshedens i Sandhed mystiske Mørke, hvor alle erkendte Forskelle svinder bort, idet man har sat alt Tankearbejde ud af Virksomhed; der bliver man ét med det fuldkomment Uerkendelige, og ved denne Enhed med det Uerkendelige bliver Sjælen Gud lig *(theoeidēs)*.»

Den Gud, man møder i et saadant Sjælemørke, er naturligvis selv bestemmelsesløs, og vil man have en Mundsmag af en Mystikers Logik, naar

han er paa Spekulationens Tinder, saa skal man høre, hvad Dionysius kan sige om Guds Væsen. Det er «en overværende Væren», «en Enhed over al Enhed», «en uerkendelig Fornuft», «et uudsigeligt Ord.» Man skal blot nægte alt, hvad der er positivt, og undgaa alt, hvad der er Mening i, saa kommer man tilsidst til den kemisk rene Guddom.

Naar da den «benægtende Theologi» har hævet sig fra Tingenes brede Mangfoldighed til den højeste Aarsag og lydløst har ført til mystisk Enhed med det Usigelige, saa stiger den «bekræftende Theologi» oven fra nedad til Mangfoldigheden; den Navnløse bliver alnavnet; han er Sol og Stjærne, Ild og Vand og alt Værende.

Fra denne guddommelige Natur stammer alle Væsener. Som den selv strax udfolder sig i Treenigheden, saaledes udstrømmer den i stedse voxende Mangfoldighed, jo længere den naar ned i det jordiske, og Vejen gaar, som den gik op, gennem himmelske og jordiske Hierarkier, gennem Engleriger, Bisper og Præster ned til denne Verdens Mennesker og Dyr. Og saa platonisk er dette System, at vi genfinder Platons Yndlingstanke om, at alt hvad der er godt og skønt, kun er det ved at have Del i den guddommelige Natur.

Hvad Plato havde talt om den guddommelige Eros, om Længselen efter at fange en Afglans af denne Skønhed, det var blevet Opsangen i en mystisk Kærlighedshymne, der lyder gennem Ny-

platonismen, og som tænker sig en Elskovskæde, der forbinder Jord og Himmel. Saaledes taler Areopagiten ogsaa om en Række af Eroter, der virker nedad imod Menneskene som det guddommelige Forsyns Bærere og stiger opad imod Gud som Længsel og Hengivenhed.

Saadan er alting en skøn Harmoni, baaret af mystiske Kræfter; og for at gøre Harmonien uforstyrret af Livets plumpe Vrangside, skaffer man det Onde af Vejen ved den nyplatoniske Forklaring, som allerede Philo havde fat i, og som Proklus havde udfoldet i fuld Konsekvens: det Onde er ingen selvstændig Magt, det er i sig selv ikke noget, kun en Mangel eller en Svigten hos Menneskene, en Mangel paa Væsen og Liv, paa Vilje og Kraft, som naturligvis afbødes i samme Grad som man optager Væsen og Liv og Kraft af de guddommelige Kilder.

Med andre Ord: det hedenske Verdenssystem har sejret over hele Linien inden for Kristenkirken selv, og er bleven helliget af denne: Pantheisme, Trinitet og Pantheon opfylder Himlene, saa Pladsen bliver saare trang for Evangeliets himmelske Fader; Hierarkiets høje Herskaber søndertræder Evangeliets Broderskab, det store Regnskab mellem Ondt og Godt udslettes, og det eneste Onde bliver den menneskelige Mangel paa højere Existens, som Kirken kan udfylde uden Besvær ved Vigsel og Sakramenter.

Og denne Bog blev bragt de karolingiske Herrer

med den Besked, at den var Rettesnoren mod alt Kætteri; og denne Bog har gennem hele Middelalderen begejstret Skolastikens Lærere og Mystikens fromme Helte!

Der maatte en Luthers vidunderlige Sekraft til for at gennemskue Bedraget. Hans faste Skælnen og hans brede Humør river det hele Væv i Stykker. «Es ist aber lauter Fabel und Lügen,» siger han ved sit Middagsbord, og naar han skal tale Latin og være høfligere, siger han dog: (De Capt. Babyl. 5, 103 Erl.) «Hvad Dionysius hitter paa om Englene i sin «Himmelske Hierarki», en Bog som mange nysgerrige og overtroiske Hoveder har svedt saa ærligt i, — med hvilken Autoritet eller Begrundelse godtgør han det? spørger jeg. Mon det ikke alt er hans egne Tankespind, der, om man skal tale og dømme frit, snarest ser ud som Drømmesyner?»

«Og med sin «Mystiske Theologi», som dumme Theologer gør saa meget Væsen af, gør han ogsaa stor Fortræd. Der er mere Platonisme end Kristendom deri, og jeg vil ikke anbefale noget troende Menneske, at give sig det mindste af med den!»

Det er Kristendommens Protest mod Skolastikens Hedenskab? Det er Reformatorens historiske Blik for, hvilken Kilde disse kirkelige Spekulationer skal føres tilbage til. I denne protesterende Luther har den evangeliske Theologi for stedse sin Forbundsfælle mod Protestantismens egne Forsøg paa

at fordærve sin Sag med en theologisk Metafysik, hvis Bestanddele, ret beset, er ubevidste Laan fra Hedenskabet. Og dog var denne Luther selv opfyldt af Mystik og Mystikernes lydhøre Lærling. Men han forstod — det er Sagen — at skælne mellem Hedenskab og Kristendom, og han følte Forskellen dybt, selv i Mystikernes uklare Tale.

Romerkirkens Mystik.

Naar Luther med saa let en Haand fejede Areopagitens Tankespind tilside, er det ikke blot hans personlige Skarpsyn, som førte ham dertil; men det fejrede System var i Virkeligheden i den vestlige Kirke gennem Aarhundreder bleven undergravet af de samme Mænd, der med traditionel Ærbødighed satte det i Højsædet.

Thi disse Mænd tilhørte den romerske Kirke og denne var voxet op paa Romerrigets Grund. Dette maa vides for at forstaa den nye Marv, der satte sig i Kirken, da den flyttedes fra Øst til Vest. Det Arvegods, den tog fra Romerriget, var navnlig disse tre Ting: den Styrergave og Samfundsaand, der havde skabt den romerske Stat; den strænge Lovbevidsthed, hvoraf Romerretten var bygget op og endnu i den kristne Tid voxede sig stærk; og endelig den personlige Moralitet, som Stoicismen, Romeraandens Filosofi, havde forstaaet at gøre til et Ideal, der respekteredes af de fleste og realiseredes af de bedste.

Der var ogsaa meget andet, som gled over i Kirken, baade af Præstedragter og Kultusskikke, Gudevæsener og Overtro, men den dybe Forskel mellem græsk og romersk Kristenhed var ikke betinget af dette.

De romerske Borgere, der blev kristne, bragte Romeraanden med i Kristendommen, som de græske Kristne bragte Hellenismen. De gjorde Kristendommen til et praktisk Anliggende, som Grækerne havde gjort den til en theoretisk Betragtning; det filosofiske Dogme træder i Skygge for en moralsk, ja en juridisk Ordning af selve Kristenlivet; de lærde, fintspundne Spørgsmaal om Treenighed og Kristusnaturer anses for afgjorte; der spørges nu om andre Ting, der ligger Livet nærmere: hvad er din Kristenpligt? hvad er din Brøde? hvad Straf har du fortjent? hvor skal du finde Tilgivelse?

Nu først er Kristendommen igen blevet, hvad den var i Apostlenes Dage: et Spørgsmaal til den Kristne selv om hans personlige Værdi, om hans personlige Frelse; nu først igen tales der kristeligt om Synd og Naade.

Derfor bliver Kirken nu ikke fornemmelig et Sted til Indvielse i Mysterier og til Forsyning med Udødelighed; men et Sted, hvor Loven forkyndes og Tilgivelse er at hente; og Kirken bliver, hvad Grækerne aldrig formaaede at gøre den til: et virkeligt Samfund, der antager sig den enkelte Sjæl, giver ham Besked, giver ham Tugt og Løn, og kun derigennem fører ham til Frelse.

Bod og Bedring, det er Romerkirkens første Opgave med Menneskene; den tager sig af sine Folks Opdragelse, og denne Sjælerøgt gør Præsterne til andre Mænd end Østerledens skuende Munke. Men Præsterne har ogsaa en anden Opgave; thi Svaret paa Menneskets Bod er ikke Guds umiddelbare Naade. Nej, Naaden faar man kun igennem synlige »Naademidler« og disse deles ud af Præstehænder. Derved blev denne Kirke en Sakramenternes Anstalt, og jo mere den blev Kirke, des større Magt fik dette Sakramentale.

Som ydre Frelsesinstitut blev Romerkirken grundlagt af Paverne Leo og Gregor; dens indre Liv blev skabt af Augustin. Medens hine udformede Samfundsloven gennem Gudstjenestens og Kirkeordningens mangfoldige Bestemmelser, havde han allerede gennem stærke indre Oplevelser fundet Hjærteloven for det Liv, der skulde leves i det store Hus. Medens de andre gør sig Bekymring og Uro med mange Ting, spørger han om det ene fornødne. «Gud og min Sjæl, det er hvad jeg vil forstaa. Og intet andet? Nej, intet andet.» Ser han paa Sjælen, da ser han Synd, ser han mod Gud, da ser han Naade. Og disse to Ord fik med ham den Betydning tilbage, som Paulus havde givet dem, men som de tabte i den græske Kirke under Drømmesyner og Hjærnespind. Thi begge var de, Augustin som Paulus, Mænd, der havde levet og lidt, havde syndet og sørget, til de fandt Hjælp og Fred. De taler ud af deres Livs Erfaring; de véd, hvor det skorter og hvad et

Menneske har behov. Den Naade, Augustin forkynder, er derfor først og fremmest Tilgivelsens, *(gratia remissionis)*. Dog bliver en Kristen ikke for stedse staaende i dette blot at have sin Skyld forladt. Det at tro er noget positivt, det er et Liv i Gud, og just hvor Augustin skal skildre dette — og det er mest i de personlige Bekendelser — kommer der en Romantik og en Enthusiasme over hans Tale, der strømmer af en dyb, personlig Kilde. Han taler om et Hjærte, der er uroligt, indtil det finder Hvile i Gud; han taler om en «Kærlighedens Begejstring», der løfter Sjælen til Gud. I denne *inspiratio caritatis* finder han Troens egentlige Liv og højeste Virksomhed; den er alt hvad et Menneske behøver; hvor denne inspirerede Kærlighed behersker Hjærtet, der er et Menneske troende, der er han retfærdig og frelst; han behøver ingen ydre Støtter, og den Naade, hvormed Gud da kommer hans Hjærtes Attraa i Møde, er ikke længer blot Tilgivelsens, men det er Begejstringens Naadegave *(gratia inspirationis)*.

Med denne nye Bestemmelse af Troen er der skabt en ny Mystik, ikke Beskuelsens, men Kærlighedens; Gudsforholdet er paa en Gang gjort praktisk og inderligt, ja omsat i Inderlighedens Lidenskab, saadan som Søren Kierkegaard jo vil have det. Absolutheden er lagt ned i Gudsforholdet: «rodfæstet i Kærlighed» maa man være, om man skal kaldes Kristen, *in caritate radicatus*. Man maa tilhøre Gud fuldstændigt, om man vil frelses, samles tilbage i ham, den Ene, af hvem

Verdens Mangfoldighed er udgaaet. Ikke elske Gud og saa forresten alle disse Ting; men elske Gud alene og saa kun ænse Verdens Ting, saavidt som de afspejler Gud. Thi han er den eneste virkelige Ting, det eneste sande, det eneste rigtigt existerende. Derfor, vil du leve og bestaa, saa maa du være delagtig i ham, hænge ved ham og have din Glæde i ham; han er saa at sige en Kapital, vi maa nyde, om vi vil friste Livet.

Denne rette Nydelse af Gud *(fruitio Dei)*, som er det sande og det evige Liv, bliver os dog kun beskaaret i enkelte, salige Øjeblikke, naar vi helt kan henrykkes i Gud. Da mættes for en Stund den Attraa, som vi af Naturen bærer mod Gud, den Hunger efter virkelig Leven, som ellers gør vort Hjærte uroligt. Da fornemmer vi ogsaa tilfulde, at Naaden er en Begejstring, en væren-opfyldt af Guds Kærlighed, som intet Menneske kan give sig selv, og Synden kun en hæslig Mangel paa Guds Nærhed, Guds Liv og Guds Virkelighed.

De indre Oplevelser, som lærte Augustin op til dette Gudsforhold, har han berettet om i sine «Bekendelser», Oldtidslitteraturens berømteste Selvbiografi og første psykologiske Selvskildring. Og disse Oplevelser var ikke blot hans Ungdoms fortvivlede Sjælekampe og hans Omvendelsestimes Graad og Smil, den der har været Forbillede for saa mangen Kristens og saa mangen Mystikers Kaldelse; — ogsaa om mystisk Henrykkelse, om højtflyvende Sjæleflugt fortæller han i Beretningen om de sidste Dage, han oplevede med sin Moder.

Det var en Aften, da Moderen og han efter en lang og møjsommelig Rejse var havnede i Ostia, at de stod alene sammen, lænede til et Vindue og saa ud over Floden og Haverne. «Der førte vi to alene vidunderlige skønne Samtaler; forglemmende hvad der er bagved og rækkende efter det, der er foran, spurgte vi hinanden om, hvordan de helliges evige Liv monne være, det Liv, som intet Øje har set og intet Øre har hørt og som ikke er opkommet i noget Menneskes Hjærte. Med Hjærtets Mund drak vi af din himmelske Kilde, af Livets Kilde, som er for dit Ansigt, for at vi, fordybende os deri efter vor Fatteævne, dog nogenlunde kunde forestille os det høje Æmne.»

«Gennem vor Samtale kom vi til den Slutning, at ingensomhelst sanselig Nydelse i den største jordiske Herlighed taalte nogen Sammenligning med Glæden i det evige Liv, ja var ikke engang Omtale værd. Med endnu inderligere Kærlighed steg vi højere op til ham, den i Sandhed værende. Vi gennemvandrede trinvis hele den synlige Verden og Himlen selv, hvorfra Sol og Maane og Stjærner lyser over Jorden. Endnu højere steg vi i vor Tanke og Tale, idet vi beundrede dine Gerninger. Saa kom vi da til det Land, hvor vore Sjæle har hjemme, ja endnu længere kom vi. Vi naaede hint Land, hvis Rigdom aldrig faar Ende, paa hvis Græsgang du til evig Tid føder Israel med Sandhed. Fortid og Fremtid er ikke til i den, men kun en «Væren i Nutid, efterdi den er evig.»

«Idet vi talte saaledes og higede efter hin Visdom, kom vi en liden Stund i dens Nærhed i vort Hjærtes fulde Begejstring. Med Suk forlod vi atter den Egn, hvor Aandens første Neg laa bundne, og vi begyndte atter at samtale med lydelige Ord i de Egne, hvor Ordet har Begyndelse og Ende. Og hvad kan lignes med dit Ord, som hersker over os, som bestaar uden at ældes og som fornyer alt?»

«Og vi sagde: naar engang Verdens Larm forstummer, naar Jordens, Vandenes og Luftens Drømmebilleder forstummer; naar Himlene forstummer og naar Sjælen selv forstummer og hæver sig over sig selv uden at tænke paa sig selv; naar alle Drømme forstummer og alle Indbildningens Aabenbarelser; naar hvert Ord, hvert Tegn og alt, hvad der opstaar og forgaar, forstummer; — naar Han alene taler, ikke gennem Tingene, men ved sig selv, saa at vi hørte hans Ord, ikke ved Menneskers Tunge eller ved Engles Stemme, ikke gennem Skyens Torden eller ved Lignelsens Gaade; hvis vi hørte Ham selv, hvem vi elske i disse Ting, hørte Ham selv uden disse Ting, ligesom vi nu higer opad og paa Tankens ilsomme Flugt berører den evige, den ophøjede Visdom; og hvis dette ene Syn henrev, optog og skjulte Tilskueren i sine indre Glæder, saa at det evige Liv var som dette Øjeblik i salig Skuen, den vi sukke efter, — mon det ikke vilde være en Opfyldelse af Ordet: Gak ind til din Herres Glæde?»

Dette skulde jo helst være Kristendom, thi det er Oldkirkens største Lærer, som taler paa et af

sit Livs Højdepunkter; og dog er der, trods Bibelordene, han stedse benytter, næppe et eneste af de Tankebilleder, han bevæger sig i, som kunde være bleven dannet uden Platonismens Mellemkomst: Trinvis stiger de op gennem Skabningens Regioner, indtil de kommer til det Land, hvor Sjælene har hjemme, op at berøre den evige Visdom, den i Sandhed værende; de fornemmer her, med slukkede Sanser, en Nydelse, der uendelig overgaar al sanselig Glæde, og de aner den salige Skuen, der engang skal times dem, naar alting tier og naar Han alene taler.

Havde det sidste Led ikke været med, skulde man sandelig tro, at dette Resumé beskrev en Nyplatonikers Ekstase. Hvor skulde det ogsaa blive anderledes? Augustins spekulative Gudslære faldt i alt væsentlig sammen med Nyplatonikernes. Han indrømmer det selv: «de indsaa meget vel, hvorhen de skulde, de saa kun ikke ad hvilken Vej.» Thi Vejen er Kristus. Naar Augustin da skal udfolde, hvad han oplever i sin mystiske Vision, maa han saa at sige tale græsk. Og der er ingen, der tager Anstød deraf; thi de platoniske Tanker er hos denne store Kristen voxet sammen i den skønneste Harmoni med Kristentro og kristeligt Hjærtelag. En Aand som Augustin kunde vel optage Laan, men han forstod at drage Næring af de fremmede Stoffer. Det er en Misforstaaelse, som Protestantismen ofte har gjort sig skyldig i, at tro, at Kristendommen bevarer sin Renhed ved ikke at optage Tidens Tanker i sig; nej, den bevarer sin Renhed

ved at gennemtrænge dem med sin Kraft. Men hvad Augustin forstod i dette Stykke, forstod de Kirkelærere, der mente at følge ham, ikke som han, og den Mystik, hvormed den kirkelige Theologi kronede sine Systemer, blev i de følgende sex, syv Aarhundreder langt mere en Udfoldelse af det Gamle, Augustin tog med, end en Indtrængen i det Nye, han havde skabt. De gled med Faldhastighed tilbage i de græske Systemer, og selv en saa mægtig Intelligens som Johannes Scotus Erigena formaaede i Virkeligheden intet andet end at genføde Dionysius Areopagiten.

Men Interessen og Skaberkraften laa i den ældste romerske Kirke heller ikke paa dette spekulative Omraade. Den mystiske Erkendelse af Gud var en ærefuld Forret for de Gejstliges Tanker, men intet Magtmiddel i deres Haand; der var en anden Mystik, der rakte dem dette; i den lagde de derfor Kraften og drev den op til den højeste Fuldkommenhed, det var den sakramentale Mystik.

Det katholske Præsteskab, der ynder at ligne sig med Faarehyrder, er det gaaet som deres Kolleger ude paa Marken: de mener, det er dem, der fører Flokken an; men Faarene véd det bedre, og Hyrden med sin Kæp og sin Kommando havner dog tilsidst paa den Græsgang, Faarene har valgt, og ad de Veje, som Flokken træder. Saa højt Augustin med sin aandeliggjorte og personlige Kristendom end staar over Gregor den store med

hans Messer og Helgener, Skærsild, Bod og Sakramenter, saa blev det dog denne sidste, «Hyrden», som faktisk kom til at bestemme Kirkens Indhold. Han havde nemlig Faarene paa sin Side, og det havde han, fordi han vidste, hvor de vilde græsse. Det romerske Hedenskabs kære Vaner slap ind i Kirken gennem ham, og med al den Lærdom og Kløgt og Filosofi, som Kirkelærerne opbød efter ham for at ophøje Theologien til en Region for Tankens Virtuoser, blev det dog den tykhudede Lægmandsvilje, med dens Overtro, dens Sanselighed, dens Krav paa det materielle og mirakuløse, som stillede de skolastiske Mestre deres Opgaver og rakte dem det Stof, de skulde bygge af. «Formlerne var endnu stedse Augustins, men Methoden blev mere og mere Gregors».

Derved kan det forstaas, at Sakramenterne blev Skolastikens Kælebørn, at hele Tankens Skaberkraft blev sat ind paa at udrede disses Betydning, skønt man dog skulde tro, at Augustin havde givet Folk andre Ting at tænke paa. Men Sakramenterne var for Middelalderens Kirkemænd ikke blot disse enkelte hellige Handlinger og Stoffer; nej, Sakramenterne var et Rige for sig, et Led af Universets Sammenhæng, og dette Rige var det Kirkens Hværv at herske over.

Ogsaa denne Synsmaade bunder i Mystik, ja endnu mere: den har sin Rod i det Verdenssyn, som Kirken fra gammel Tid havde laant hos Plato, men som nu rigtignok var bleven døbt og viet saa mange Gange, at der skulde stærke Øjne til at se

den hedenske Afstamning. *Universalia sunt realia* kaldte de det paa Latin: «det almene er det virkelige»; — «Ideen er Sandheden» hed det, da Tankegangen blev fornyet af Hegel og hans Folk. Ord og Begreber, der jo for os kun er Symboler for Tingene, noget vor Tanke skaber for at opfatte og udtrykke Verdens Indhold, det var for disse Mennesker Tingenes Ophav, den højeste Virkelighed, fra hvilken de stammer, det egenlig reelle; og det vi kalder Realiteter nutildags, var kun den forbigaaende Foreteelse, hvori de lader sig tilsyne. Disse Begreber og Ideer er — for Kirken som for Plato — det solide, hvorved Verdens Ting faar Gyldighed, og hvorved hele Verden faar sit Borgerskab i Himlene. Derfor er Troens Sandheder ikke noget, som de Kristne tilfældigvis mener; nej, man ræsonnerede som saa: da alle tror, er Troen noget almengyldigt, og altsaa en Virkelighed, en uomtvistelig Sandhed. Kirken, som vi lever i paa Jorden, er kun det synlige Afbillede af hint himmelske Jerusalem, hvor Herligheden bor og Naadens Kilder strømme; og at denne Kirke er katholsk, d. e. «almindelig», «almen», det er efter denne Logik just Garantien for, at det er den sande Kirke; den er reel fordi den er universel.

Og uundværlig er Kirken, fordi den er det nødvendige Bindeled mellem de to Verdener, hvoraf Universet bestaar: Naadens Rige deroppe og Naturens Rige hernede.

Af Naturen forstod man saa meget som Aristoteles forstod. Man føjede den græske Tænkers

«Fysik» ind i det platonisk-kirkelige System, fordi han fremstillede Naturen som et harmonisk Hele, baaret af formaalsættende Kraft, der vidnede om en højeste Aarsag og røbede et højere Øjemed. Kirken kendte dette Øjemed; den aristoteliske Natur fik derfor Plads i den store Bygning, der havde sin Tinde i Himlen, og gjordes til den Trappe, der Trin for Trin fører op til Naadens Rige: fra det synlige til det usynlige, fra det forgængelige til det uforgængelige.

Hvad Ideernes Verden havde været for Plato, det var Naadens Rige for Skolastiken. Naaden, d. v. s. den guddommelige Livskraft, Evighedslivet, Udødelighedens og Frelsens Kraft, den er det bærende i Verden; det er den himmelske Forudsætning for virkelig Leven og for evig Leven; kun hvor Naturen oplader sig for Naaden, indlades den til et mere end forgængeligt Liv.

Efter sit Kød og Blod tilhører Mennesket Naturens Rige; vil han overvinde Døden og endog i sit Menneskeliv besejre Forkrænkeligheden, som han er født i, saa maa han ty til Naaden, d. v. s. han maa ty til Kirken; thi kun den har Naademidlerne inde. Den døber med Vand og salver med Olje, den rækker Saltet og tænder Lyset, den vier Brødet og iskænker sig Vinen; den signer Mennesket og giver Bod for Brøden, den uddriver Djævlen af vort Kød og løfter Ægteskabet op over Naturens lave Vilkaar; selv til den sidste Rejse salver den den Troendes Fødder, at han kan naa sit rette Hjem. I disse Sakramenter med deres

haandgribelige Stof og deres præstelige Velsignelse finder Mødet Sted mellem Naadens og Naturens Riger; de aandeliggør Naturen og materialiserer Himmelkraften. Det er den *unio mystica*, som Folk har Brug for; thi det er et Mysterium, som fører til noget, fører til Salighed for enhver der blot har faaet Adgang til det. Og jo mere Kirken blev Kirke, des mere lærte den at skatte det Magtmiddel, som den læge Frelsestrang havde trykket den i Haanden; med Sakramentet raader den over Liv og Død; den har Monopolet paa denne Livskilde: «udenfor Kirken intet Haab om Frelse».

Navnlig om Nadverens Sakramente kredser alle Tanker; Karolingertidens store Lærerstridigheder drøfter dets Betydning paa kryds og paa tværs, og Sejren bæres hjem af den, der kommer Mystiken længst i Møde, ja gør det Hellige til haandgribelig Magi. Det smugles ind under Augustinismens aandelige Former. Saaledes i Paschasius Radbertus' berømte Nadverskrift (fra 831). Først hedder det saa læmpeligt: Sakramentet er en aandelig Føde for Troen; at æde Christi Kød, d. v. s. at være og blive i Christus. Troen forholder sig til det usynlige, derfor maa det legemlige Øje se bort fra det synlige og se efter det himmelske, som ligger bag det. Men under disse varsomme Bestemmelser rører det gamle græske Hedenskab sig kendeligt — og denne Gang er det ikke blot den areopagitiske Dionys, men den Trakiske, der stikker bag: Ikke blot Sjælen, men ogsaa Legemet ernæres af Sakramentet, «ogsaa vort Kød beredes

derved til Udødelighed og Uforkrænkelighed». Den Tanke var Grækerne kær, fordi Udødeligheden var Maalet for deres Kristendom, og Nadveren blev for dem en fortløbende Inkarnation, en Gentagelse af den Kristi Menneskeblivelse, som var dem ét og alt, fordi den var den store Garanti for, at det Guddommelige kan blive Kød og derfor ogsaa kan gøre dig og mig guddommelig. Men nyder du da dette Kristi Legeme, saa vil han ogsaa inkarneres i dig og du har ved mystisk Forening faaet guddommelig Natur, Udødeligheds Kraft i selve dit Kød og Blod. Nu var de græske Forestillinger om «Kristi Legeme» ganske vist af en ret aandelig eller i hvert Fald utydelig Natur; men de vesterlandske Kirkemænd var Folk, som vilde tale tydeligt og have Realiteterne frem; derfor hører vi Paschasius Radbertus, hvis Nadverlære blev den orthodoxe, fremsætte det med uomtvistelig Bestemthed, at det Kristi Legeme, der nødes i Nadveren, var selve det, Maria havde født, og at der under Hostiens Velsignelse skete en Forvandling, hvorved Brødet blev til dette Legeme; blot at de Sider af Brødet, som vore Sanser fatter, blev uforvandlede.

Saadanne Ting kunde siges i Middelalderen og siges af dens bedste Mænd, fordi der virkelig kunde forbindes Forestillinger dermed. Det var den platoniske Logik, der stod bag og sagde: Tingenes Væsen og Virkelighed kommer ovenfra; det usynlige er det reelle, det du ser, er det uvæsentlige. Derfor kan der under det, som dine Sanser opfatter, være en himmelsk Realitet tilstede,

der for en flygtig Stund kan antage denne synlige Tings Egenskaber: det guddommelige Legeme og Blod kan bæres frem i Form af Brød og Vin.

Det var derfor rimeligt og nødvendigt, at denne Logik maatte nedbrydes, før Kirkens sakramentale Mystik kunde kuldkastes. Denne Forandring i Filosofien fuldbyrdedes indenfor Skolastiken selv, og Nominalisterne, som denne nye Skole kaldtes, og som tænkte om Navne, Idéer og Begreber omtrent som vi gør det nu, har ligesaa fuldt bidraget til at forberede Reformationen, som nogen Savonarola eller Huss. Luther var en erklæret Discipel af Nominalisten Occam, og idet han for sit eget Vedkommende gjorde det af med den platoniske Filosofi, havde han vundet Forudsætninger for ogsaa at fjærne den materielle Mystik af Sakramentet. I hans første Reformationskrifter traadte ogsaa Tanken om Kristi legemlige Nærværelse i Nadveren stærkt i Baggrunden. Det er Sakramentordet, som skaber Sakramentet; her er Herren tilstede med hele Evangeliet: «Syndernes Forladelse, Liv og Salighed.» Var der nu ikke fra Reformationens yderste Venstre fremsat radikalere Anskuelser, hvori Luther vejrede Gendøbernes Oprørsaand, havde han vel fremdeles holdt sig til denne sin oprindelige Forstaaelse. Men Karlstadts yderliggaaende Nadverskrift æggede Luther, og fra nu af var enhver symbolsk Tydning (ogsaa Zwinglis langt forsigtigere) ham mistænkelig. Mere og mere understreger han, i ivrig Trodsen paa Bibelbogstaven, Kristi legemlige Nærværelse i Nadveren, og stun-

dom kunde det synes, som om hans Opfattelse kun var en Afskygning af den katholske.

De synlige Tegns Mystik sank ned i Hedenskab og ligger der endnu, saa langt som den katholske Kirke rækker; dog groede der samtidig noget andet op i denne Kirke, der virkelig var kristelig Mystik, et Hjærteliv, der levedes i Kristus selv, og hvori Kristus blev levende.

Ogsaa dette har sin Rod i Augustin. Thi hans Mystik var ikke blot denne Sværmen i Gud, hvor «Sjælen af By over Stjærnerne fór»; hans Længsel stod ogsaa til dette, at Kristus skulde leve i ham. Men der skete med Augustin det store og nye, som Østens Kirkemænd kun kendte lidet eller intet til, at dette Kristusliv blev noget personligt. De græske Munke, som de græske Theologer, saa i Kristus først og fremmest den trinitariske Figur, om hvis Plads i Guddommen de vel kunde strides, men hvem de først og fremmest dog, ja mange af dem udelukkende, anviste hans Plads i Guddommen. For deres spekulative Iver svandt det historiske ved Sagen bort. Hvad nu til Dags den Kristne føler for Frelseren: personlig Grebethed og Taknemlighed og saa den Vægt, man lægger paa at have Jesu Livsførelse for Øje, — det var der den Gang, ikke megen Tanke om; blot han var Gud nok til at kunne forlene med Gudsliv, og Menneske nok til at et Menneske gennem ham kunde faa Del deri.

For Augustin var Mødet mellem Sjælen og dens Gud en simplere Sag; det var jo et Samfund i Kærlighedens Begejstring, og den græske Kristusmystik faldt derfor bort af sig selv. Men mindst af alt faldt Kristus dermed bort; kun saa Augustin paa ham med andre Øjne og følte noget andet for ham end denne egoistiske Hunger efter Gudsliv. Han saa Jesu menneskelige Liv og følte, at dette havde Værd for et Menneske, allermest fordi det var Gud selv, der havde fornedret sig deri. «Jeg tror, at Gud er blevet Menneske for os som et Exempel paa Ydmyghed og for at vise os Guds Kærlighed; og netop dette baader det os at tro og at holde uryggeligt fast i vort Hjærte: at den Selvfornedrelse, med hvilken Gud blev født af en Kvinde og ført gennem saa stor Forsmædelse til Døden af Mennesker, at den er det bedste Lægemiddel til at helbrede vort Hovmods Svulst.» «Korsfæstet blev han: nu staar det til dig at tage hans Fattigdom; fjærnt var han fra dig: i Fattigdommen kommer han dig nær.»

I saadanne Ord, der strømmer ud af Augustin, naar han taler, ikke i theologisk Bevisførelse men udaf sit Hjærtes Fylde, kommer det Kristusbillede frem og den Opfattelse af Kristus, som havde baaret Apostelen Paulus' Tro, men som var svundet bort i de mellemliggende Aarhundreder med deres «apostolske» Kristendom. Naar Paulus samlede sin Formaning i dette Ord: «det samme Sind være i Eder, som var i Jesus Kristus,» da henviser han just til Kristi Selvfornedrelse fra Højheden, hans

Tjenerskikkelse og Lydigheden til Døden, for at vise, hvilket Sind der var i Kristus, — og samme Vej gaar Augustin. Det kristelige blev af ham i Virkeligheden bestemt som noget moralsk, som den Sindets Beskaffenhed, der kun kan opbydes af den Kristne.

Og hvad er dette for et Sindelag, som adskiller den Kristne fra Hedningerne? Han tror paa dette, som Paulus havde oplevet og forkyndt: at Kraft fuldkommes i Skrøbelighed, at det, Verden agter ringe, er stort i Guds Øjne, at Fornedrelsen, Forsmædelsen og Lidelsen er det Vilkaar, der er sat for Prisen, og at vi intet vinder, før vi har lært at kaste Vrag paa Verdens Storhed, Kraft og Pragt. Dette er Kristendom, fordi saadan var Kristus. Hvad Luther sang og hvad vi synger med ham: «Fattig kom du til Jorden ned, adlede Armod og Usselhed», — det er hvad Augustin har sagt og tænkt om Kristus og Kristendom, og hvad Kirken, selv i dens fattigste og mest forvildede Tider, aldrig helt har kunnet glemme.

Med andre Ord: det var den historiske Kristendom, som nu blev Grundlag for Kristusbilledet; den Guddomsmagt, som boede i Kristus, læstes ud af hvad han havde levet og hvad han havde lidt. Med denne simple Maade at se Sagen paa er dog ingenlunde alting givet, hvad Augustin har sagt om Kristus (thi meget af Kirkens Arv tog han uanfægtet med i dette Spørgsmaal), end mindre alt hvad Kirken i den nærmeste Tid efter Augustin tænkte om Kristus; thi den byggede ikke sit Kri-

stusbillede op paa det nye, som Augustin havde bragt. Men det var nu engang sagt, og Ordet laa og biede paa sin Time.

Den kom med Korstogene, og den kom med Korstogstidens Apostel, Bernhard af Clairvaux. Dette romantiske Eventyrtogt, denne Kulturkamp mod Saracenerne, dette skæbnesvangre Sammenspil af clunyacensiske Kirkeidealer og Byzantinerpolitikens Rænkespind skulde til, før det kunde gaa op for den kristne Menigmand, hvem Kristus faktisk havde været; de maatte ned til det Land, hvor han havde levet, de maatte kæmpe og bløde for Jerusalem, de maatte knæle paa hans Grav og træde hans Korsgangs Vej, før det rigtigt for Alvor kunde lyse ind i dem, hvad det vil sige, at Kristus havde levet, og hvad det vil sige, at han var død.

Med denne stærke, vildsomme Oplevelse blev Kristus til for Kirkefolket som historisk Virkelighed; det Kristusbillede af menneskeligt Liv og Lidelse, som Augustin kun havde tegnet flygtigt op, og som kun var ænset af de faa, det fik nu Farver og blev de manges Eje, og hvad de ikke saa med egne Øjne, det fik de at høre af Bernhard af Clairvaux. Med ham blev Kristi Fattigdom og Kristi Lidelse det, som nu Hvermand vidste og forstod ved Kristus; det var det, som man saa i hans Menneskeliv og det var derved, man overbevistes om hans Guddommelighed. Men derved skabte Bernhard en Kristusmystik, som Augustin kun glimtvis havde anet, og som nu blev den vesterlandske Fromheds Grundvold gennem hele Romerkirken:

Vil du blive ét med Kristus, da maa du blive ét med hans Lidelse. Thi i Lidelsen ligger hans Væsen; kan du iføre dig hans Lidelse, da har du naaet hans Væsen, da har du iført dig Kristus. Det var den praktiske, personlige Forstaaelse af dette: «Kristus lever i mig,» som den græske Kirkes Mystik havde gjort til en spekulativ Opgave. Begge gjorde de Mystik deraf, begge fuldbyrdede de Tanken i Forsagelse, i Askese, i Extase. Dog var de saa langt fra hinanden, som Østen er fra Vesten, netop paa dette Punkt, hvor de mødes i det samme Ord: den græske Munk opløser sin Personlighed for at fange Gudmenneskets Guddomskraft, fast som det var en Naturkraft, han vilde fyldes med; den vesterlandske Mystiker vil blive ét med Kristus ved at blive ét med hans Menneskeliv og følge ham i Fornedrelsen, og dette ikke for at opløse men for at oprejse sin Personlighed paa Grundlag af en ny Moralitet. Det er en aktiv, etisk Kristusmystik, imod en passiv, fysisk. Aktiv om end i Lideform, ja Lidelsens højeste Aktivitet; thi det var hele Kristi Lidelse, man vilde leve igennem, og man helmede ikke, før man havde korsfæstet sit Kød for en Gang at oprejses med ham.

Men Oprejsningen er allerede nu at vinde. Den, der har fulgt ham i hans fattige Liv, den der er træt af Bods og Gerningers Møje, for ham er Hvilen endnu her paa Jorden beredt i det salige, elskovsfulde Møde, som Frelseren vil tilstaa den, der holdt ud med ham til det sidste. Den bodfærdige kysser

Jesu Fod, den gerningsivrige hans Hænder; da tilsteder han sin trofaste det tredie Kys, Kysset paa Brudgommens Mund, det søde, det lønlige Kys, den *copula spiritualis*, der er det jordiske Ægteskabs himmelske Modbillede. «Der er et Sted,» siger Bernhard, «hvor Gud kan ses som den i Sandhed hvilende og rolige; et Sted, hvor han ikke er Dommer eller Lærer, men er som en Brudgom; et Sted, der for mig i det mindste (hvordan det gaar andre, véd jeg ikke) er som et Brudekammer, om det maatte times mig at træde ind deri. Men ak! sjælden er Timen og stakket er dens Dvælen.»

Nu er Mystiken ægte, thi nu er den bleven forelsket. Den samme erotiske Smægten, der prægede den persiske Mystik, sætter nu ogsaa sit Mærke i den kristelige og lader den kyske Munkehelgens Tanker kredse om det jødiske Bryllupsdigt, som Bibelen er rummelig nok til at have med blandt sine hellige Skrifter. Bernhards kunstfærdige Fortolkning af Højsangen, det ejendommeligste og det mest bekendte af hans Skrifter, er blevet Forbillede for en Mystik, der, svælgende i Kys og Favntag, baade i katholsk og protestantisk Kristenhed langt overskrider det kristeliges Grænse. Men ligesom Forelskelsens Gry hos unge Mennesker er Tegnet paa, at de nu føler sig som Individer og ikke blot er Led i Familiens Kæde, saaledes er der i den Bernhardinske Mystik et Gennembrud af det Individuelle, som virker højst forfriskende ovenpaa Grækernes selvløse Mystik og den ældste Katholicismes

uniformerede Kirkefromhed. Det var den subjektive Kristendom, den, Augustin havde anslaaet, men nu ligesom plantet ud til selveget Liv, i Inderlighedens første Lidenskab, i ungdommelig Frihedstrang. Hvor utvungent lyder det ikke, midt i den stive Kirkelatin, dette: «For mig i det mindste, — hvordan det gaar de andre véd jeg ikke» (*mihi quidem, nam de aliis nescio*)!

Dog var det ikke Subjektivitet og Følelse alene hos Bernhard, ligesaalidt som det blot var den historiske Kristus, han forholdt sig til. Saa langsom er Slægtsjælens Vækst, saa sejge er Historiens Svøb, at det nye, der bares frem af Korstogtidens største religiøse Geni, naar det kom til Stykket, kun var Tilløb. Den Liden med Kristus, han forkynder, er endnu væsentlig Betragtningens Sag; med al sin praktiske Kristendom er Bernhard, naar han ret skal aabenbare sit Indre, dog en Kontemplationens Mand, og skal han rigtig klare sig sin Mystik, løber den ud i Intellektualisme; al denne Kærlighed er dog kun Middel til en højeste Erkendelse, som har alle Dialektikens Midler behov, selv om den overstiger Fornuftens Grænse*). Der-

*) I Virkeligheden staar Bernhard i dette Stykke ganske paa Alexandrinernes Standpunkt (s. Side 114—15), han stiller Trinrækken: «Mening, Tro, Erkendelse» (*opinio, fides, intellectus*) op som Gudsforholdets Trinstige, og af disse tre regner han ubetinget Erkendelsen for det højeste. «Troen er kun en frivillig, om end sikker, Foregribelse af den endnu tilhyllede Sandhed, Erkendelsen ejer den utilhyllet og aabenbar.» At det ikke blot er ad religiøs Vej (Luther), men ogsaa ad filo-

for er den historiske Kristus ham heller ikke nok. Som Skriftens aandelige Mening er højt ophøjet over Bogstavens, saaledes er der en aandelig Kristus (det «Ord» som var fra Begyndelsen), der kun afspejler sig i Skriftens historiske Jesus, og som er Maalet for Kontemplationens mystiske Skuen. Saa bliver den græske Filosofi da endnu sejrrig paa Højden af Bernhards Tanker, som den var det i Augustins; baade dens Grundsyn og dens Manérer dukker op igen i den nye Fromhed, og Bernhards Mystik føjer sig, trods al sin Sprængkraft, særdeles villigt ind i Skolastikens Systemer, ja bliver snart den Type af Spekulation, som de berømte Mestre, først og fremmest Hugo af St. Victor, nu udarbejder nærmere, og som gaar igen i Petrus Lombardus og Thomas Aquinos mønstergyldige Lærerskrifter.

Og vel kan man forstaa, at disse lærde Herrer gav Mystiken Plads. Den var for dem det Forklarelsens Bjærg, hvor man kunde opslaa sin Hytte og hvile, naar man var træt af Livet i det lave. Det gik med dem som med de indiske Præster: der kom et Punkt, «hvor Gerningernes Vej» afløses af «Erkendelsens Vej». Jo mere en Religion lader Frelsen bero paa ydre Pligters Opfyldelse, hvad enten det er Præstens Pligter ved Alteret eller Lægmandens i Dagliglivet, des mere melder der sig en

---

sofisk Vej, man er kommet ud over dette Standpunkt, ser man af Kants Kapitel «Von Meinen, Wissen und Glauben. (Kr. d. reinen Vernunft II, 2, 3). Han har faktisk gjort Ende paa den gamle Vise, — og saa begynder dog Hegel strax at kvæde den igen.

Trang til at hvile ud i Selvfordybelse og Overblik. Og har man faaet Smag for dette Højere, da ser man gerne ned paa dem, der endnu træder Gerningernes Veje. Hos Inderne som hos de persiske Sufis, var der et gabende Svælg befæstet mellem denne højere og lavere Slags Fromhed. Men den katholske Kirke var et Samfund og dens Lære et System. Der skulde bygges Bro mellem Højt og Lavt og findes en Draabe af det højeste Lys selv i Kirkens mindste Gave. Der er mystisk Hvile ved en Amulet, som der er det i den dybsindigste Betragtning, og den Betryggelse, som Sakramenterne skænker, er fælles for Læg og Lærd. Dog har den Lærde det Fortrin, at han med sin Erkendelse staar Lyskilden og Livskilden nærmere; han kan da, om han vil, fritage sig for mangt og meget, som er en Lægmands ufravigelige Pligt. Thi han har med sin Munkebod gjort meget mere end Lægmandspligt; derfor har han nu større Krav paa Salighedens Hvile, og Kontemplationens Kunst, som han alene forstaar, giver ham alene Adgang til umiddelbar Nydelse af Gud.

Derfor er Skolastiken ikke blot en Lære om, hvorledes Naadens Gaver fordeler sig fra den Ene til de Mange, fra Gud til Skabningen, men ogsaa en Anvisning paa, hvorledes de Udvalgte af Skabningen skal finde Vej til Gud. Men atter her er det forbavsende at se, hvor Platonismen hersker i den katholske Kirke; thi den Trappe, der fører til Helligdommens Inderste, har de samme tre Trin

som den platoniske Skala: Renselse, Oplysning og Forening.

Dog havde Bernhard oversat det til Kristendom; thi alle disse tre Processer gennemløber den, der bliver ét med Kristus. Dette at lide Kristi Lidelse faar da sin faste Plads som et nødvendigt Led i Frelsens Orden; det bliver den Katharsis, den Udrensning af hvad der skiller mellem Menneske og Gud, som ellers Bodens Sakramente skulde foretage. At tro paa Kristus er den højeste Oplysning, hans Livs Efterlignelse den sikreste Vejledning, den skuende Fortabelse i hans Menneskevordens Hemmelighed den dybeste Indvielse i Samfundet mellem Gud og Menneske. Og endelig: at elske Kristus, det er Oplevelsen af dette Samfund, det er «Foreningen», den umiddelbare Optagelse af Gudsliv.

Men den religiøse Attraa gik videre end til den blotte Kristusforening: i selve den treenige Gud begærer Sjælen at gaa under; i Faderen selv vil den gaa op; den faar først fuld Realitet, naar den forsvinder i ham. Forsaavidt altsaa ganske som Inder og Græker tænkte; men Tanken bliver ført videre i Skolastiken. Thi den standsede ikke ved dette, at blive et med Gud gennem Erkendelsen, saadan som Grækerne havde ment. Thomas Aqvineren holdt ganske vist endnu paa denne Tanke, men den blev overvundet af Duns Scotus, som gav Sagen en rimeligere Forklaring. At blive ét med Gud igennem Tanken, siger han, kan kun lykkes den, der har de højeste Aandsævner, og endda

kun i et enkelt Øjeblik. Skal Enhed være et virkeligt Menneskemaal, og skal den føre Sindet til blivende Ro, saa maa den lægges dybere ned i Sjælen. Da bliver det Viljen, som maa erhverve den. Ved helt at opgive sin egen Vilje og helt lade Guds Vilje ske med sig, kan Sjælen opnaa at gaa fuldstændig op i Gud. Det kan et Menneske gøre, og det kan han gøre helt og fuldt; det kan blive en Tilstand, hvori han stadig lever. Den skolastiske Mystik er hermed traadt ud af Studerekamret og rækker Haand til det praktiske Liv, ja Haand til den kommende Reformation; men længe inden man ad Granskningens Vej var kommen paa denne Tanke, havde den levet sit Liv blandt fromme Folk, ja havde skabt Helte og Heltinder i den kristne Kirke, hvis Navne ogsaa er indskrevne i Mystikens Historie.

En Klosterbroder vilde friste den hellige Frants af Assisi til Hovmod og spurgte ham, hvorfor alle Mennesker begærede at se ham, høre ham og lyde ham. Da svarede Frants: «Vil du vide, hvorfor de kommer til mig? Vil du vide, hvorfor hele Verden løber efter mig? Thi jeg véd det fra den alvidende Gud, hvis Øjne betragter de Gode og de Onde over den hele Jord. Fordi disse helligste Øjne ikke nogen Steds har set nogen større, uslere, fattigere Synder end mig. Fordi han paa den hele Jord ikke har fundet nogen elendigere Skabning til at udrette hin vidunderlige Gerning, som han agter

at gøre, derfor har han udvalgt mig, for saaledes at beskæmme Adel og Storhed og Styrke og Skønhed og Verdens Visdom.»

Saa er den altsaa fuldbragt denne «Umwerthung aller Werthe», som Kristendommen skulde bringe til Verden. Det Ideal, som Augustin har tegnet og Bernhard har udmalet, det er bleven til et levende Menneske, til en aldeles virkelig Mand, der vandrer om paa nøgen Fod paa Italiens støvede Veje, og alle begære at se ham, høre ham og lyde ham. Adel, Storhed og Styrke — det, Verden vil, selv i sin høje Stræben — dets Værd er ophørt, det er Intet for ham (Rigdom gider han end ikke nævne); selv Skønhed og Visdom — de græske Idealer — er han færdig med. Ogsaa bibelsk Lærdom og præstelig Magt svinder ind til Intet for denne Mand, i hvem Evangeliet levede, og som til det Yderste var Kirken lydig. En Broder bad ham, om han maatte eje et Psalter; men Frants svarede ham: «Et Menneske kan Intet lære uden hvad han i Forvejen véd. Naar du faar et Psalter idag, saa vil du imorgen have et Breviarium, og tilsidst vil du sidde som en anden Prælat i din Stol og sige: Ræk mig mit Breviarium?»

Tilbage bliver kun det ene fornødne: at blive Kristus lig; at lide hans Lidelse, at leve hans fattige Liv. Hvis Kristendom bestod i denne rent bogstavelige Efterlignen og Overbyden af Kristi ydre Livsførelse, saa var den realiseret tilbunds af Frants af Assisi, og der havde ikke været nogen Grund til videre Udvikling af det Kristelige. Den

protestantiske Kristendom har erklæret sig for et andet Ideal og vil virkeliggøre Kristendom paa en anden Maade; men hvorledes var den kommen dertil, og hvem havde hørt paa hvad den sagde, om man ikke i Franciskanernes Alvor havde set det middelalderlige Kristenideal virkeliggjort til den yderste Fiber — og set, at det slog ikke til.

Det italienske og spanske Tiggermunkeliv havde omsat Bernhards Tanke i Vilje, og denne Viljens Anspændelse og den stadige Fordybelse i Viljeslivet blev gennem Aarhundreder et Særmærke for den praktiske Mystik syd for Alper og Pyrenæer. Dog møder vi ogsaa i den franciskanske Fromhed hin pietistiske Smægten, som rørte sig i Bernhards Jesuskærlighed, og som nu ikke blot er erotisk, men fuld af Livsvé og baaret af en selvopgivende Attraa efter at blive omdannet til Jesus. Vi mærker denne pathologiske Hjærtenstrang bag Franciskanerdigteren Jacopone de Todi's dunkle, usammenhængende Udbrud: *amor, amor, Gesù desideroso!*

Kærlighed! Kærlighed! elskede Jesus!
Kærlighed vil jeg dø
Omfavnende dig.
Søde Kærlighed, Jesus min Brudgom!
Kærlighed, Kærlighed, Jesus du Fromme!
Giv mig dig, omdannet til dig,
Tænk, at jeg gaa fra Vid og Sans,
Véd ikke af mig selv;
Jesus mit Haab,
Kom nu, sov i Kærlighed!

For saadan Brunst er vi forskaanede i Franciscus' egne Ytringer og Strofer; dog har den

Time i Alvernerbjærgets Klippehule, da han kronedes med Kristi Saarmærker, og da han, som Legenden skriver, gennem Kærlighed og Medliden blev helt omdannet til Jesus, været en Tilstand af den højeste Extase: usigelig Vellyst gennembølgede ham, for et Øjeblik efter at vige for Saarmærkernes stingende Smærte. Først da Henrykkelsen var forbi, saa han paa sit Legeme, hvad der var sket med ham; hans Forening med Jesus var nu fuldbyrdet, han var i et og alt, paa Legeme som i Sjæl, blevet den Korsfæstede lig.

Alt bliver til Virkelighed under Frants af Assisi' Hænder. Som Jesusmystiken ender i hans Kød og Blod, saaledes bliver den Pantheisme, der slumrer i al Mystik, for ham til en saa levende Følelse af Guds Nærhed i Naturen, at enhver Skabning, hvert Dyr, hver Plante, ja selv den livløse Natur, blev ham en Ven og Broder, med hvem han var fortrolig, fordi han i dem alle genkendte Guds Børn og saa Guds Herlighed i dem. Legenden lader ham tæmme Ulven saa let som han samler Skovduerne i sit Skød, og det er ingenlunde utroligt, at han beskæmmede den pavelige Haan ved virkeligt at gaa hen og prædike for Svinene, saaledes som den hellige Fader havde budt ham. Før han forlader Alvernerbjærget, hvor han havde tilbragt saa skønne Dage og oplevet sit Livs vidunderligste Time, tager han Afsked med alt hvad der levede og groede derpaa — som Sakuntala gjorde det, før hun forlod sit Enebos Gazeller og Mangotræer —; han har et venligt Ord til alle, til Træer

og Blomster, til Falken, «Broder Falk», der hver Morgen ved Daggry var fløjet ind i hans Hule for at minde ham om Bedetimen, ja til Klippen selv taler han som til en Ven. «Farvel du Guds Bjærg, du hellige Bjærg, hvor Gud har behaget at bo; Farvel Alvernerbjærg! signe dig Gud, Faderen, Sønnen og den hellige Aand; dvæl i Fred; nu skal vi aldrig mere ses.»

Sit mægtigste Udtryk faar denne Naturfølelse i den saakaldte «Solsang», som Frants paa Slutningen af sit Liv forfattede under en pludselig Inspiration. Han lovpriser Gud for Broder Sol og Søster Maane, for Moder Jord og Søster Vand og Broder Ild. Han har et Ord om hver af disse sine Sødskende: Mens Søster Vand er «saare nyttig, ydmyg, kostelig og kysk», er Broder Ild «skøn og munter, stærk og tapper», men først og fremmest takker han for Solen, den der med sin Majestæt og store Glans bærer Vidnesbyrd om Gud.

Han spiller her paa en Stræng, som Kristus rørte ved, da han talte om Liljerne paa Marken og Fuglene under Himlen; men hos Franciskus er disse Skabninger ikke blot til for hans Øje og for hans Tanke: han optager dem i selve sin Kristenkærlighed og giver derved denne en Udfoldelse, den aldrig før havde kendt, og som bringer den paa Højde med den moderne Naturfølelse i dens mest expansive Form. Derfor er denne Sang levet op igen i vore Dage og gjort til et Udtryk for vor nyeste Stemning. Renan berømmer den som en af Verdens største Digtninge, og Anatole France

digter den efter paa sit eget Fransk. Men saa sært det end skulde synes, at Frants af Assisi's Lovprisning af Gud skulde give Ord til Darwinismens Lyrik, saa er der dog en Sammenhæng at spore mellem hans og dennes Enthusiasme. Thi begge føler de Slægtskabet mellem sig selv og Naturen. Nutidsmanden grunder denne Følelse paa sit Naturbegreb, sin Indsigt i den organiske Verdens Sammenhæng, og han bøder paa sin Indsigts Mangler ved en Overbevisning om Naturens Enhed og Alhed, der bunder i Spinoza og Naturpantheismen. For Frants var Slægtskabet et Skabningens Slægtskab i Gud, et Broderskab mellem Guds mælende og umælende Børn; men søger man til det Gudsbegreb, der hviler bag denne Natursans, og som Frants i Egenskab af praktisk Mand naturligvis aldrig har gjort rede for, aner vi dog en Sammenhæng med den Naturmystik, som Skolastiken tog i Arv fra Areopagiten med hans alnavnede og allivede Gud, og vi finder altsaa ogsaa her en pantheistisk Rod. Det var da i god Samstemning med den Fromhed, der udgik fra Frants, naar skolastiske Tiggermunke — og da især Dominikanerne — gjorde den pantheistiske Mystik til et saa betydningsfuldt Led af deres Systemer, og at de tyske Dominikanere, der voxede ud af Systemet, kun frigjorde sig for at leve et Kristenliv i Pantheisme og Mystik.

Den tyske Mystik.

Blandt de mangfoldige Breve, som den hellige Bernhard under sit verdensstyrende Virke vexlede med fjærn og nær, findes der et, som ganske særlig maa være naaet til hans Hjærte. Det var fra den adelige Nonne Hildegard i Klosteret Rupertzberg ved Bingen. Og Bernhard, der var en Mand, som forstod den indre Mening i en Ting, har sikkert tværs gennem Brevets elendige Latin forstaaet, hvad der laa Hildegard paa Sinde. Det er ogsaa sin Sag at ville oversætte det; selv om man hopper over Et og Andet, overvinder man dog ikke Vanskelighederne.

«I lønlige Aabenbarelsers Aand maa jeg tale til dig, ærværdige Fader, du, som ved Guds Krafts store Hæder vel maa frygtes underfuldt af denne Verdens utilstedelige Daarskab; du, som med den højeste Attraa i brændende Kærlighed til Guds Søn driver Menneskene med Korsets hellige Fane til at kæmpe i kristelig Leding mod Tyrannernes Grumhed. Dig maa jeg fortælle, at jeg ligger

haardelig bunden i et Syn, som viser sig for mig i Løndoms Aand, og som jeg ikke ser med Kødets ydre Øjne. Thi stakkels jeg — og endnu mere Stakkel, fordi jeg er Kvinde — har fra min Barndom set store, underlige Syner, som min Tunge ikke kan udsige, uden Guds Aand lærer mig, hvorledes jeg skal sige det. Trofaste, milde Fader, hør i din Godhed mig, din uværdige Tjenerinde, som fra min Barndom aldrig nogensinde har levet i Tryghed, og forstaa det i din Sjæl ud af din Fromhed og Visdom, eftersom du er oplært i den hellige Aand . . . Thi jeg forstaar vel i Skriften den indre Mening af Psalterets, Evangeliets og de andre Bøgers Indhold; det vises mig i dette Syn, det rører mit Hjærte og brænder min Sjæl som en Flamme og lærer mig Indholdets Dybder, men det vil ikke lære mig at læse Tysk, hvad jeg ikke kan. Saa meget kan jeg dog læse i Enfoldighed, uden at kløve Texten, fordi jeg er et ulærd Menneske, som ikke er oplært i nogen Skole. Men indvortes i min Sjæl er jeg oplært, og derfra taler jeg til dig, idet jeg ikke tvivler om dig, men trøster mig ved din Visdom og Fromhed over de mange Kivsmaal, som der er blandt Mennesker, efter hvad jeg hører Folk sige . . . For to Aar siden saa jeg dig i et Syn, som et Menneske, der skuer ind i Solen, og ikke frygter, men er saare kæk. Og jeg græd, fordi jeg maatte rødme saadan og er saa forsagt. Gode og milde Fader! Jeg lægger mig dig paa Sinde; bed for mig; thi jeg har stort Besvær af dette Syn, hvorvidt jeg skal fortælle, hvad jeg ser

og hører. Og stundom, naar jeg føler mig meget skrøbelig under min Aabenbarelse, saa maa jeg lægge mig tilsengs, fordi jeg falder i Ro, saa jeg ikke kan rejse mig. Derfor klager jeg til dig i min Kvide, fordi jeg har saa bøjeligt et Sind, ja røres som i en Oliekværn i min Natur, den, der er udsprunget af Adams Rod, landflygtig i en fremmed Verden under Djævelens Blændværk. Men nu rejser jeg mig og tyr til dig. Jeg siger dig: Ogsaa du er bøjelig, men bestandig retter du atter dit Træ, sejrrig i din Sjæl, og oprejser ikke blot dig selv men ogsaa andre Mennesker til Frelsen. Du er en Ørn, der skuer ind i Solen. Jeg besværger dig ved Faderens Renhed og ved hans vidunderlige Ord, ved Hjærteangstens milde Væde, d. e. ved Sandhedens Aand, og ved den hellige Lyd, hvoraf Alskabningen genlyder, ved selve Ordet, hvoraf Verden oprandt, ved Faderens Højhed, som med sin milde Kraft nedsendte Ordet i Jomfruens Liv, hvorfra dette opsugede Kød, ligesom Honningen ombygges af Vox, at du ikke er kold og døv for mine Ord. Men læg dig dette paa Hjærte, saa at du ikke aflader, naar du henrykkes i dit Sind, med at se op til Gud for mig; thi til dig staar hans Hu. Lev vel, lev vel i din Sjæl, vær stærk i Kampen i Gud! Amen!»

Den Kvindesjæl, der taler ud af disse Linier, uklar og hed som den er, var en af disse forunderlige, paa en Gang stærke og sygelig Aander, i hvem den mystiske Tanke om Lidelsernes Enhed

med Kristus skulde blive til oplevet Virkelighed. Thi ogsaa paa den tyske Kirkes Grund skulde dette fuldbyrdes, og her var det Kvinderne, der skulde gaa i Spidsen. Thi der er Brug for Kvinder undertiden; naar Mændene er kørt fast i deres Lærdom, og selv deres Hjærteoplevelser er forbenede i latinske Systemer, saa søger Livet hen til Kvinderne for at leves umiddelbart. Og sine Kvinder fandt Mystiken her ved Rhinen og ved Schelden. Den blev hos dem fra Tankesag til Hjærtesag, til et Følelsesvæld, der kun kan træffes hos de germanske Folk og bedst hos deres Kvinder. Den Ære skal de flanderske og tyske Nonner have, at de var de første, der formede hele deres Liv over Kristuskærlighedens Tanke; — thi længe før Frants begyndte de denne Bevægelse — og at de dermed aabnede det Afsnit af Kirkens Historie, hvori de germanske Folk skulde føre an.

Men endnu ét er at berette om de rhinske og flanderske Nonner, hos hvem den tyske Mystik blev til, at man vel nu til Dags havde sat dem i et Galehus allesammen eller i hvert Fald da set pathologisk paa dem. Selv den endnu besindige Hildegard har, som vi ser af hendes Brev, jo sin Sygehistorie: naar det gaar rigtig løs med Aabenbaringerne, maa hun gaa til Sengs og kan hverken tale eller røre sig. I Middelalderen behandlede man ikke den Slags Tilfælde medicinsk; man betragtede dem som Besættelse, og Spørgsmaalet var blot, af hvilken Aand de var besatte: af Guds eller Djævelens. At man har vaklet i sin Afgørelse fortæller

Helgenhistorien os ofte nok; men der var den Frelse for disse hysteriske Kvinder, at deres Henrykkelser og Profetier kunde komme Kirken tilpas eller beskyttedes af en eller anden gejstlig Retning eller Mode, saa man blev mere stemt for at helgenkrone dem end for at brænde dem.

Men dette blev en Frelse for Kirken selv. Den katholske Kirke har forstaaet at give Enthusiasmen Spillerum, selv hvor den kommer paa Galskabens Rand, ja den har tidt med forbavsende Taalmod ladet Fromhedsbølgerne stige, selv hvor de brødes stærkt mod Kirkeskibet; den har forstaaet, at det Regelrette ikke altid er Livets Vej, og at man let kan rykke Hveden op tillige, naar man vil luge Klinten af.

Og hvis det var Liv, det der nu begyndte at røre sig hos Hildegard af Bingen og Mechthild af Magdeburg, hos Elisabeth af Schønau og Marie af Oegnis og alle deres Søstre, saa er dette Liv i alt Fald ikke vandret ad de lige Veje; men det brød frem i en Tid, da der var Brug for Sjælens stærke Rørelse, og i Landemærker, af hvis Helligh ed der gik Ry. Thi Egnene langs Rhinen og i Flandern var dengang — i det 12te og 13te Aarhundrede — saa oversaaede med Nonneklostre, at de af gejstlige Kendere betragtedes som en Edens Have, et Paradis af Hellighed, af hvilket man paa Forhaand maatte vente Godt.

Og det var heldigt for en lille Pige, som Christine af St. Troud. Hendes historiske Berømmelse begynder med at hun var skindød og lagdes

paa Baare i Kirken; men bedst som man læser Messen over den Døde, rejser Barnet sig af Baaren, og let som en Vind klatrede hun op i Kirkens Sparreværk og balancerede deroppe, til dobbelt Skræk for alle Folk i Kirken, indtil Præsten lyste hende ned med Sakramentet. Siden den Tid var hun altid til Tops, i Træer og i Bjærge, i Kirketaarne og paa Mønninger af Huse, og lænkede man hende fast, saa sprængte hun Lænkerne. Eller hun snurrede rundt, naar Extasen kom over hende, saa hurtig at man kunde ikke se, hvad der var hvad; og naar hun var stilnet af, brød der en underlig Sang frem med uforstaaelige Ord dybt nede fra hendes Strube. Man ymtede vel om, at hun var en Hex; men da hun ellers var from og god, og til sit Held vel har raabt paa Kristus og ikke paa Djævelen, naar hun var i Vildelse, fik hun Lov til at gaa som hun var; til hun en Dag blev puttet i Vievand saalænge, saa hun nær var kvalt, og det kurerede hende nok baade for at klatre og at snurre, og hun levede da som en adstadig Nonne til sit 74de Aar.

Christine var i de mystiske Kvinders Række nærmest en Naturmærkværdighed, og Marie af Oegnis lod hende ikke noget efter i den Retning. Hendes nervøse Abnormitet havde Udseende af en uudtømmelig fysisk Kraft. Hun var utilgængelig for Kulde; kunde sove trygt paa Kirkens Stengulv i den haardeste Frost. Hun havde Graadens Gave fremfor nogen Kvinde; hun græd i stride Strømme, saa hendes lange Haar og Gulvet hun laa paa, blev

vaadt, — det virkede kun befriende og styrkende paa hende. Men ved Siden af dette fysiske bemærker vi ejendommelige moralske Anlæg hos hende: det syndige og urene sætter hende i den heftigste Affekt: da hun engang havde passeret en Gade, hvori der var Utugtshuse, vilde hun rive Huden af sine Fodsaaler, som havde betraadt saa urent et Sted. Hendes Ævne til at føle Medlidenhed bliver til fysisk Medliden. Naar hun plejer Syge, føler hun deres Smærter legemligt. Ja hendes Sympathi gaar endnu dybere; thi naar hun henfaldt i Extaser — og disse var særdeles dybe (i 35 Dage tog hun engang ikke Føde til sig, og de eneste Ord, hun mælede var: jeg begærer Herrens Legeme) — da var det eneste, der kunde vække hende af denne søvnlignende Tilstand, at man sagde hende, der var en Syg, der trængte til hendes Hjælp. Hun rev sig da løs, tidt saa voldeligt, at hun brækkede Blod derved.

En lignende Følsomhed udviser Margaretha af Ypern; hun var saa mandsky, at selv en Drengs Nærværelse var hende pinlig, — et negativt Udslag af en hæftig Erotik, der først faldt til Ro, da kun udkaarede Kristus til sin Brudgom; hun svælgede i hans Skønhed, og naar hun havde nydt hans Legeme, bevarede hun Smagen af Hostien i 14 Dage.

Da Mechthild af Magdeburg, den betydeligste af alle disse Kvinder, en Dame af ædel Byrd og høje Gaver, «kom til det aandelige Liv og tog Orlov fra Verden,» da siger hun, «saa jeg mit

Legeme an, at det var væbnet mod min arme Sjæl, «mit grosser Fülle der starken Macht und mit vollkommener Naturen Kraft». Vilde hun undgaa den evige Død, da maatte hun slaa den ned. Da saa hun sig om efter Vaaben for Sjælen, og det var den Herre Jesu Kristi Marter og Pine: «dermed værgede jeg mig.»

Den Magt, der driver hende, kalder hun «Frau Minne». Thi Mechthild er den første blandt disse Kvinder, der magtede det, som Aanden ikke vilde lære Hildegard, at læse og skrive sit Modersmaal, og det forstod hun saavel, at en Mand af god Forstand endnu hundrede Aar senere kunde skrive om hendes Bog, at den var «det lysteligste Tysk og det inderligst rørende Kærlighedens Blomsterskud, jeg nogentid læste paa tysk.»

«Fru Minne, du har betaget mig Verdens Ære og verdslig Rigdom», skriver Mechthild, da hun ser tilbage paa sit Liv; «havde jeg dog aldrig kendt dig; du har jaget mig, fanget mig, bundet mig og slaget mig saa dyb en Vunde, at jeg aldrig vorder karsk.» — Men det er Gud selv, der gav hende den hellige Attraa i Vold, endog hun undslog sig længe: «Eya, milde Gud, hvad har du dog set i mig; du véd jo jeg er et stakkels Menneske; de Ting maa du lade de Vise om.» Da vredes Herren: «Sig, er du ikke min?» — «Jo, Herre, det er hvad jeg begærer at være.» — «Maa jeg da ikke gøre med dig, som jeg vil?» — «Jo, Allerhjærtenskæreste, helt gærne, skulde jeg og gaa til Grunde derved.»

Saadan var Mechthilds Kaldelse og vel maa hun ængstes med Profeten Jeremias' Angst for det Værk, hun kaldes til. Thi ogsaa hun skal varsle om Jerusalems Fald; hendes Navn staar ved Siden af Hildegards og Elisabeth af Schönau's, Katharina af Siena's og Birgittes blandt de Kvinder, som i profetisk Harme rejste sig mod Kirken og spaaede den et tragisk Endeligt, om den ikke ændrede sin Færd. Ogsaa her var Kvinderne paa deres Post og i deres Ret. De hørte ikke med til Kleresiet og forstod sig lidet paa de mange Udflugter, hvormed det dækkede sine Lasters Tal; omtrent som nutildags, naar Kvinderne tage fat paa Mandfolkenes Synder. De var saa lidet passive i deres Mystik, at den hos dem blev uforfærdet Kamp for en moralsk Idealisme. Og denne har Mechthild naat ved sin sværmeriske «Minne» til Jesus. Med ham er hun bleven ét, da hun «lagde sit Hjærtes Lyster i hans Guddomshjærte.» «Han, dit Liv, er død af Minne til dig selv; saa elsk ham nu saa saare, at du maatte dø for ham. Da brænder du uslukkelig, som en levende Gnist i den store Ild, som er hans levende Majestæt.» — Saa nær er hun ved Indernes Billede om Sjælegnisten i Guddommens Ild, — men hvilken Forskel i Meningen! Hist Menneskets Forsvinden i et upersonligt Univers, her Hjærtets brændende Hengivelse til det evigt brændende Gudshjærte. Men skal hun tænke sig Gud efter hans Væsen, da bliver han til det, som hun ser i sine Henrykkelser, et flydende Lys, saadan som hun netop har kaldt sin Bog: Das fliessende

Licht der Gottheit. Over den personlige Gud staar den upersonlige Guddom. Til ham gaar Vejen vel igennem Kristi Fornedrelse, men over hans Tærskel naar man kun i Henrykkelsen, da man med det Øje, som han har givet sine fromme, skuer hans eget Lys, da man fornemmer, at han er den evige Brønd, af hvilken jeg og alle Ting udstrømmer. Den sande Gudsvelsignelse, den kommer fra «den himmelske Flod, fra den flydende Trefoldigheds Brønd, den der betager Legemet al dets Magt og gør Sjælen aabenbar for sig selv, saa at den selv tilsidst faar Skin af Guddommelighed.»

Saaledes havner den elskende og digtende Kvinde der, hvor de spekulative Mænd fandt Hvile for deres Tanke, i et Gudsbegreb, der er pantheistisk, og i et Gudsforhold, der glider ud i Guds Lighed.

Det stærke Hjærterøre hos disse Kvinder var ikke det eneste Udslag af Mystik i det 12te og 13de Aarhundrede. Det er kun at betragte, som Kompasnaalens heftige Svingninger, naar der er Elektricitet i Luften. I Virkeligheden var Tiden dengang svanger med Mystik, og hvad der oplevedes bag Klosterdøre, forplantede sig videnom i Menigheden. De fri Samlag og Lægbroderskaber, som dengang dannede sig, dels som en Omvæxt om de faste Munkeordener, dels som en borgerlig Modsætning til disse, var gærne berørte af Mystik; mest de saakaldte «Gudsvenner» i Elsass. Strax deres Navn vil røbe for os, at deres Samliv gaar

ud paa Inderlighed. Ordet «Ven» er, naar det bruges i saadanne Krese, ikke blot en Antydning af det sekteriske, men ogsaa tidt af det mystiske; den persiske Sufi kaldte jo Guddommen fortrinsvis for «Vennen»; og hvilket Præg har ikke Johannesevangeliet sat paa Ordet «Venner»: «jeg kalder Eder ikke Tjenere, men Venner.» Et Rygte, som dog nu er stærkt afkræftet, lader den største tyske Mystiker, Johannes Tauler, skylde en «Gudsven» sin Omvendelse; men sikkert er det, at den Mand, der (som Pater Denifle mener) er Rygtets Smed, den brave Borger Rulman Mersvin i Strassburg, der husede et Antal Gudsvenner, med sin Bog om «de ni Klipper», staar som et Led i Rækken af de mystiske Opbyggelsesforfattere, der begynder med det persiske Læredigt om «Fuglenes Flugt» (S. 64) og fører til den engelske John Bunyans Pilgrimsrejse: de skriver alle om de Stadier, en Sjæl maa gennemvandre, og de stigende Hindringer, som maa overvindes, før Sjælen kan naa Fuldkommenhed og mødes med sin Gud. I Sydevropa er Valdenserne Lægmandsmystikens Bærere; i Nederlandene finder vi den i det fortræffelige Vennelag, der kaldte sig «Brødre af det fælles Liv». Af deres første Overhovede, Gerhard de Groot, har man de to Ord, der betegner Fælleslivets aandelige Retning. Det ene er det Sokratiske: «den rette Viden er at vide at man intet véd.» Det andet er, at da han døde udbrød han: «Se jeg kaldes til Herren, Augustin og Bernhard banker paa Døren».

At Lægmandsfromheden i den katholske Kirke

blev Mystik er intet Under; thi den gejstlige Fromhed var det jo ogsaa, kun at denne var underbygget med Skolastik og omgærdet af Kirkelighed og Hierarki. Hvor disse tre Ting falder bort, bliver Mystiken tilbage, ikke som en fattig Rest, men som det egentlige Klenodie. Hidtil var kun en Afglans af dets Straaler naaet til Lægfolket, medens de Gejstlige frydede sig over dets fulde Glans. Nu vilde ogsaa Lægmand bane sig Vej dertil; det er den historiske Proces, der tildrog sig i Middelalderens Slutning, — en Udbredelse af de religiøse Goder, lig den, der skete i Indien, da Krigerkasten paa Buddhas Tid tiltvang sig Ret til ogsaa at drive Askese, eller i den indiske Middelalder, da ogsaa de lavere Kaster trængte sig frem til at nyde den præstelige Fromheds Goder. Det revolutionære i denne Bevægelse mærker man tydeligst i den Kres, der kalder sig «den frie Aands Brødre og Søstre», som ikke blot sprængte kirkelige Baand men ogsaa moralske, og hvis Gudsfrygt løb ud i pantheistisk Sværmen; men ogsaa de andre, oprigtig fromme og kristelige Krese var baarne af en demokratisk Aand, af Trangen til nu, umiddelbart og alle, at leve paa den Mystik, som før kun var tilgængelig ad kirkelige Formers Omvej. Men disse Broderskabers korte Levetid bærer dog Vidnesbyrd om, at den kirkelige Organisation ikke har været overflødig, netop hvor det inderste Indhold er Mystik. Vi ser af disse Samlags kranke Skæbne, at Mystiken ikke har Stof i sig til at danne et blivende Samfund. Hvor gærne havde

man ikke set disse sympatetiske Vennekrese afgive Typen for et protestantisk Lægbroderskab, der kunde have afløst Munkevæsenet og forplantet Stilhedens og Barmhjærtighedens gode Arv fra Klostrene. Men da Reformationen kom, havde disse Krese allerede haft deres bedste Tid, og man følte ikke Trang til at genoplive noget, der smagte af Munkeliv.

Men Baggrund blev disse brede Lag af følsom, forsagende og grublende Religiøsitet for de tre store Mestre, den tyske Mystiks Koryfæer: Mester Eckhart († 1327), Heinrich Suso og Johan Tauler († 1361). Hos dem modnedes Frugten, som næppe var bleven til, om der ikke var draget Næring til den gennem tusinder af Sjæle; og de fik Lov til at føre Værket igennem, hvad sikkert var blevet dem forment, om ikke tusinder havde staaet bag og beskyttet dem med Tidens Aand.

Vi lærte herhjemme, for 64 Aar siden, at Mester Eckhart var den største af disse tre; «den tyske Spekulations Patriark,» «Mesteren for den hele Skole,» den i hvem «Mystiken træder frem med den kraftigste Originalitet.» Det er han ikke længer. Ogsaa her har Pater Denifle været paa Spil og gjort det til ubestridelig Vished, at Eckharts Spekulation er øst umiddelbart af Thomas Aquinerens Skrifter, og at den saalidt betegner noget Brud med Skolastiken, at den endogsaa — især hvor

den er nedlagt i Eckharts latinske Værker — er gennemført i fuld skolastisk Form.

Det var heller ikke tilfældigt, at Martensen særligt lovpriste denne af de tre Mestre. Thi Eckhart var — som vor navnkundige Biskop selv — en spekulativ Natur, for hvem Mystikens filosofiske Spørgsmaal blev de vigtigste; men netop paa dette Omraade havde den tyske Mystiker allermindst Lejlighed til at udfolde nogen kraftig Originalitet; thi dette var drøftet til Bunds af mange andre før ham, af Victorinerne og af Thomas.

Dog, om disse Ting kunde Martensen intet vide med det ringe Kenskab, man dengang havde til Eckharts Skrifter; og man vilde være en daarlig Dansker, om man tog denne lille gulnede Bog i Hænde uden Ærbødighed, saa fint som den er følt, saa gennemtænkt den er i hver en Linie og saa talentfuldt skrevet i sin filosofisk sirlige Stil. Selv den mystiske Vending, der drejer Datidens tilfældige Uvidenhed om Eckharts ydre Levned om til, at «hans Liv var forborgent i Gud», staar paa sin Plads som en klædelig Arabeske. Der kom dog med denne Bog nye Vædsker til vor tørre Theologi, selv om de var flygtige og nu er dampet bort.

Og de Citater af Eckharts Prædiken, fulde sytten Sider, hvormed Martensen underbygger sin Skildring, giver den Dag i Dag et kønt Begreb om Mystikerens Tanker. Vi ser allerede deraf, i hvilken Grad den kølnske Læsemester, der dog altid stod som en af Kirkens Præstelærere, var Pantheist,

og at han i den Grad gaar i Areopagitens og Scotus Erigenas Fodspor paa dette Punkt, at man snarere maa kalde hans Theologi et Tilbageskridt fra Bernhard og Victorinerne. Gud er først og fremmest den rene Væren; hans ypperste Navn er «Væsen»; han er den Forskelsløse, den Uendelige (det «endeliges Negation» — her møder vi ganske vist en Begyndelse paa tysk Filosofi, thi Hegels metafysiske Nonsens om Negationens Negation staar allerede at læse hos Mester Eckhart —, intet Under at Hegel var begejstret for ham!). Snart kalder han Gud et Væsen, snart siger han, at han ikke engang var det. Derimod er han — om nogen kan forstaa det — «die ungenaturte Natur», der oplader sig som «genaturte Natur», nemlig i Treenigheden, de tre Personer, gennem hvilke Guddommen begriber sig selv. Dette er alt fordærvet Platonisme i Areopagitens Manér, og vilde være en uskyldig Morskab, hvis det ikke førte til saadanne Konsekvenser, som at Gud ikke er god; at jeg ikke skal takke Gud fordi han elsker mig (thi han handler kun af indre Nødvendighed); at Gud elsker Intet uden sig selv og fortærer al sin Kærlighed i sig selv; at Gud ligesaalidt kan undvære os, som vi kan undvære ham osv. Af disse lidet kristelige Forudsætninger følger da den pure Naturmystik: Alle «Creature» jage efter at blive Gud lig. Var Gud ikke i alle Ting, da vilde Naturen hverken have Virksomhed eller Begæring . . . om et Menneske var nok saa tørstig, han skulde dog ej begære Drikke, om der ikke var noget af Gud

deri.» Saa faar vi da den Enhed af Gud og Sjælen, som allerede Perserne — og de indiske Mystikere den Dag i Dag — udtrykte ved Billedet om Solen og Spejlet (det findes hos Martensen S. 36), og det fortælles, at Mennesket fødes i Gud og Gud i Mennesket. «Det er Faderens Væsen at føde Sønnen, og det er Sønnens Væsen, at han fødes, og at jeg fødes i ham, og saaledes er det ogsaa Aandens Væsen, at jeg forbrændes i den og forvandles til lutter Kærlighed.» «Gud er bleven Menneske, at jeg kan blive Gud; Gud er død, forat jeg kan afdø fra Verden og alt det skabte.»

Imidlertid var Eckhart nu vel næppe bleven stævnet for Kætterdomstol — og havde det ikke været hans egne Dominikanere, der havde dømt ham, var han næppe sluppet for Baalet —, hvis alt hvad han sagde, var lige ud af den hellige Thomas. Men der var det at bemærke ved ham, at det pantheistiske Sværmeri, der for de orthodoxe Kirkelærere kun var en aandelig Forlystelse, for ham blev ramme Alvor, som han gjorde praktisk Brug af. Thi naar Gud virkelig er os saa nær, at han er i det Vand, vi drikker, hvortil da de mange Omsvøb, naar vi vil nærme os Gud? Mon Kirkens Ceremonier nu ogsaa alle er saa nødvendige dertil; mon Bod og Sakramenter er den eneste Vej mellem Kirken og Gud? Med andre Ord: mon denne Afstand mellem Naadens og Naturens Rige, som Skolastiken byggede paa, og som Kirken levede af, nu ogsaa virkelig er saa stor, ja er der overhovedet nogen Kløft? Naar Gud er i alle Ting,

saa er jo Naaden overalt i Naturen, og hvad behøves da det præstelige Mæglerskab og det sakramentale Apparat? Det var denne kirkesprængende Følgeslutning af Kirkens egen Spekulation, som stak frem gennem Eckharts forsigtige Udtalelser, og som var snappet op af kirkelige Øren, saa Læsemesteren maatte staa Skrifte, og tage sine Ord i sig igen. Han drog den Konsekvens, som Indere og Persere har draget før ham: Hvorfor længer træde Gerningernes Vej, naar vi har naaet Erkendelsens? hvortil vel Brev og Sendebud, naar jeg hviler ved Sultanens Bryst?

Men ogsaa en anden Konsekvens drog Eckhart af den spekulative Theologi. Naar der bestandig skal spørges om Guds Væren, og selve hans Væsen og Væren skal være det egentlige ved ham, hvorfor skal man da ikke ogsaa spørge efter dette hos Mennesket? Naar det hos Gud kommer an paa det indre, hvorfor skal det da hos Mennesker bestandig komme an paa det ydre, paa udvortes Gerninger, udvortes Bekendelse, udvortes Helligelse? Det er det evangeliske Gennembrud hos Eckhart, det positive i hans Forkyndelse, at han i Spørgsmaalet om Mennesket lægger hele Vægten paa Menneskets indre Habitus, paa dets blivende Tilstand, paa «Sjælegrunden», som han kalder det. Der skal det nye Menneske fødes, der skal det kendes, hvad vi er. Der spørges ikke om, hvad du gør, men om hvad du er. «Som du er, saa har du det; som du er, saa faar du det,» har en Præst iblandt os sagt, og det var netop det, Mester Eckhart ogsaa sagde.

«Folk skal aldrig tænke paa hvad de gør, men de skal tænke paa hvad de er. Hvis Folk og deres Maade at være paa var god, saa vilde ogsaa deres Gerninger lyse saare. Er du retfærdig, saa er ogsaa dine Gerninger retfærdige. Tænk ikke paa at sætte Hellighed paa en Gøren; man skal sætte den paa en Væren. Thi Gerningerne helliger os ikke, men vi skal hellige Gerningerne. Om saa Gerningerne er nok saa hellige, saa helliger de os aldeles ikke forsaavidt de er Gerninger, men: forsaavidt vi har Væren og Væsen, saavidt helliger vi alle vore Gerninger, det være sig at spise, sove, vaage eller hvad ellers. Og de Mennesker, som ikke er af stort Væsen, hvad Gerninger de end gør, saa bliver der ikke noget ud af det. Mærk her, at man skal lægge al sin Flid paa dette, at man er god, ikke saa meget paa, hvad man gør eller paa hvilken Slags Gerningerne er, men paa hvordan Grunden er i Gerningerne (Pfeiffers Udgave. S. 546).

Det er med saadanne Ord, Reformationen forberedes i Tyskland, og det blev sagt paa et tysk, som baade var kraftigt og enfoldigt, saa det kunde høres og huskes. Det blev husket saa vel, at de tohundrede Aar, der gik hen, inden Luther tog til Orde, ikke bragte dem i Forglemmelse, ja, vidste man det ikke bedre, skulde man tro, de var af Luther selv.

Jesuskærlighedens Minnesanger, den adelige Yngling Heinrich Suso fra Konstanz, havde siddet ved Eckharts Katheder; men hvad han modtog som Tanker, blev hos ham omsat til Følelse, til et Liv i Selvhengivelse, der ikke var mindre lidelsesfuldt end selve Frants af Assisi's, ikke mindre bevæget af Hjærtets Attraa, kun ikke viet til Menneskehedens Tjeneste med samme heroiske Næstekærlighed. Et kvindeligt, nervøst Temperament, nedarvet fra en Moder, hvem Sønnen ærede saa højt, at han vragede sit adelige Stammenavn og kaldte sig Suso (Seuse) efter hende, drog denne Mystiker ind i en religiøs Forelskelse, der hyppigst og egentlig retter sig mod Jesus, ofte dog slaar over i Madonnaerotik.

Hans Liv blev den umiddelbare Fortsættelse af den sværmeriske Forsagelse, som Hildegard og Mechthild havde indledet, hans Tanker en kristelig Fordybelse af Eckharts.

Da Suso var bleven 18 Aar gammel, var han ganske klar paa, hvem han tilhørte, men ogsaa klar paa, at den Kødets og Lysternes Mur, som skilte ham fra den Elskede, maatte rives ned med Vold og Magt. Haarskjorten og Jærnkæden, som han bar, var ham ikke nok; han lader spidse Søm sy ind i sin Underklædning, de kappes med Utøjet om at holde ham vaagen, og for ikke at være ugæstfri mod disse hans natlige Plageaander, binder han sine Hænder eller putter dem i Handsker med Messingnagler. Han bærer Nat og Dag et Kors paa Ryggen beslaaet med Søm, hvis Spidser vender

mod hans bare Krop. I ti Aar fægter han saaledes mod sit Legeme, indtil han er lutter Bylder og Saar, afkræftet og udtømt til det yderste. Da endelig stilner han af.

Med alle disse Bodspinsler vilde Suso understrege, at hans Hengivelse til Kristus var absolut. Det var «die Minne», der skulde sejre i ham; «hans unge, vilde Hjærte kunde dog ikke længe blive uden Kærlighed.» En Dag faldt den Tanke over ham, at han vilde skabe sig et synligt og blivende Tegn paa sit salige Samfund med Jesus. Saa griber han sin Griffel og prænter Jesusnavnet ind i sit Kød næst ved Hjærtet; Blodet randt af de dybe Stik, og med Fryd betragter han Kærlighedens røde Strøm, saa han ikke agtede Smærten stort. Blødende gik han fra sin Celle op paa Prædikestolen og knælede for Krucifixet: «Herre, jeg beder dig, at du nu vil drage end dybere ind i mit Hjærte, og tegne dit hellige Navn saaledes i mig, at du aldrig mere skilles fra mit Hjærte.»

Saaledes slutter han Pagt med den, i hvem han havde udtømt al sin Ungdoms Elskov. Og hans Lidelsers Offer har ikke været forgæves; thi under dem voxede der en Inderlighedens Forstaaelse frem, der gør hans Tanker meget mere værd end Mester Eckharts, overalt hvor han virkelig skaber af sig selv og ikke blot gentager Mesterens Lærdomme. Han havde lært det af sit eget Liv og vist det ved sin egen Færd, at Vejen til Visdom gaar ikke gennem Tankens Lærdomme, men gennem Livets Oplevelser. «Han vil ikke vide af nogen Erkenden

og Skuen af Gud, som ikke er vundet ad Kristi Efterfølgelses Vej efter hans Menneskevis.» Og at Suso her er inde paa en ganske anden Vej end Eckhart, ser man af den Protest, han netop paa dette Punkt rejste mod «den frie Aands Brødre». Med disses pantheistiske «Freigeisterei» vil han ikke have det mindste at skaffe; — Eckhart derimod falder paa mange Punkter i Traad med dem, og de beraabte sig da ogsaa paa den Kølnske Mester, da man trak dem for Retten. Og ikke helt med Urette; thi ud fra spekulative Forudsætninger kan man komme til hvadsomhelst, ud fra Samvittighedens Forudsætninger derimod ikke; og det var disse, Suso havde vundet gennem sin for vore Øjne saa forunderlige, selvvalgte Lidelsernes Korsgang. De blev for ham Selvprøvelsens Vej til at prøve Aanderne, og for selve hans Theologi en Smæltedigel, hvor det metafysiske Gudsforhold fordampede og kun det Personlige blev tilbage. Derfor er der — hvor hans Tænkning er ægte, og det er den i «Visdommens Bog» — i det Højeste, som hans Tanke hæver sig til, baade et personligt Element og en positiv Fylde, som det aldrig lykkes Eckhart ret at naa til.

«Visdommen,» det var for Suso ikke et Indbegreb af filosofisk Sandhed; men det var den højbaarne Jomfru, som den jødiske Vismand elskede, som han «opsøgte fra sin Ungdom af og søgte at føre hjem som Brud, fordi han var indtagen i hendes Skønhed»; den Visdom, der i Tidernes Morgen «var hos Gud som Kunstnerinde og var

hans Lyst Dag for Dag og legede for hans Ansigt alle Tider». Saadanne Ord fra den jødiske Visdomsbog og Salomons Ordsprog havde vakt Susos Kærlighed til Visdommen. Den blev for ham «Fru Minne» selv, det faderlige Hjærtes evige Ord, Huldsalighedens Throne: «Mine Øjne er saa klare, min Skikkelse saa fager, saa yndeligt prydet med lyse Klædebon, omblomstret af alle skære Blomsterfarver. Vel den, der i Himmeriges Fryd evigt skal træde Glædesdansen ved min skønne Haand. Et eneste Ord af min søde Mund overtræffer alle Engles Sang, alle Harpers Klang, alt lifligt Strængespil.» I dansende Rhytmer falder hendes Tale: «Ich kehre mich hin, ich kehre mich her, in mir ist nichts das missfalle; in mir ist alles das wohlgefällt, nach Herzenswunsch, nach Seelenbegierde.»

Men ligesom denne græsk-jødiske Visdomsgenius, som Suso havde forelsket sig i, tidligt i Oldkirken blev tydet som Kristus, saaledes tilstaar ogsaa Suso, at det kun er for de Uindviede — for dem, der endnu skal drages og lokkes — at Visdommen træder frem i denne Kvindeskikkelse; den, der er vundet og indviet, véd, at Visdommen er Kristus, som Paulus sagde, at han agtede sig intet andet at vide, end Jesus Kristus og ham korsfæstet. Kristi Lidelse, det er den sande Visdom: har man personligt oplevet det Guddommelige i Lidelsernes Enhed med Kristus, saa véd man alt, hvad der er værd at vide, og der er intet mere for et Menneske at lære.

Vi maa da finde os i at gaa den samme Læregang til Visdom, som Kristus gik: «Kun ved min Lidelse,» siger han, «kunde jeg forsone Verden, vise min Kærlighed og smælte Menneskenes Stenhjærter, frygt derfor ikke for at følge mig i Lidelser. Hvo Gud har inde, ham er Liden let.» Men denne Lidelse — og her er Punktet, der skiller fra kirkelig Katholicisme — kan ikke gøre Mennesket fortjent til nogen Salighed, den har i Grunden kun den psykologiske Betydning, at aabne Sjælen for det højeste Liv ved at nedbryde Kødets Modstand, ved at knække Egenviljen. Da indtræder den Tilstand, hvorpaa det ret egentlig kommer an, den Villighed eller «Gelassenheit», hvor Mennesket i fuld Selvhengivelse «ydmygeligt og ligefrem nedsænker sin egen Lidenhed i Jesu Bods og Bedrings Storhed.» Det er hin Frelsesmodtagelse, som altid har været Mystiken kær, men som nu forkyndes som Kristenlivets inderste Hemmelighed og forkyndes aabenbart som Lægmandspligt og Lægmandsret, og det i gode tyske Ord, som gør Sagen kendt og klar for alle. Treklangen «entbildet — gebildet — überbildet» skylder man Suso: «Entbildet von der Creatur muss ein gelassener Mensch werden, gebildet werden mit Christo und überbildet in die Gottheit,» siger han; «Entwerdung ist des wohlgelassenen Menschen Übung;» «der Sinnen Untergang ist der Wahrheit Aufgang,» — og saa et Ord, der sætter Mystikens Stempel paa det Hele: «Ein gelassener Mensch soll in dem Lichte (der Gnade) merken die Gegenwärtigkeit des alligen,

göttlichen Wesens in ihm» *) — det er gennem saadanne kraftige Sprog at Suso endnu mindes og bevarer sin Betydning baade for katholsk og protestantisk Kristenhed i Tyskland, End mere kendt er hans Ordspil: «Alldieweil Lieb bei Lieb ist, so weiss Lieb nicht, wie lieb Lieb ist; wenn aber Lieb von Lieb scheidet, empfindet erst Lieb, wie lieb Lieb war.» Her er Suso i sit Element; thi Kærlighedens Smærte og denne Smærtes Fryd, det har han talt om, som ingen sidenhen har gjort det paa tysk, før Werther blev skrevet og Heines Lieder sungne. — Det Blivende, han skabte, har han givet med de fire Ord om Fromheden: «innerlich, lauter, lediglich, aufgezogen». Paa disse Ord kunde selv en Kierkegaard leve. Men det ydre Billede, Erindringen bevarer om Suso, stiller ham fjærnere fra os: den smærtelige Korsdrager og Madonnaelskeren, der synger sin Sang for hendes Billede, som «der thörichte Minner» for den Elskedes Vindue, — og de protestantiske Tilløb i hans Tanke glemmes da altfor let for de katholske Stemninger, der farver hans Tale.

I den tredie af de store Mestre, Dr. Johann Tauler (1300—1361), fik den tyske Mystik hvad den trængte til, en praktisk Mand, der, skønt han var Munk og Præstelærer og et poetisk Gemyt, hverken fik Munkeprofessorens eller Klosterdigterens

*) Preger II, 402.

Præg over sig, saadan som Eckhart og Suso. Tauler var anlagt paa at gribe ind i sine Tidsforhold, og de lod ham heller ikke i Fred. Det var i Krigens Tid, ved 1324, da Ludvig af Bayeren stredes med Pave Johan den 22de. Kejseren havde afsat Paven, og Paven havde afsat Kejseren og dertil lyst ham i Ban og belagt hans Lande med Interdikt. Nu var det just ikke stort med Respekten for en pavelig Banlysning i hine Tider, og Dominikanerne i Strassburg, ved hvis Præsteskole Tauler var Lektor, havde uforstyrret læst Messen videre i mange Aar. Da de endelig bøjede sig for Paven, lod Kejseren dem jage ud af Byen, og Tauler synes ved denne Lejlighed med flere andre at være flygtet til Basel, hvor han snart blev et Midtpunkt og en personlig Støtte baade for de kirketro, og for mange andre Flygtninge, der samledes i denne By. Da han senere vender tilbage til Strassburg, er det for ogsaa her at øve en Sjælesørgers Gerning efter sit eget Hovede og ikke efter nogen kirkelig eller kejserlig Opskrift. Han havde døjet meget Ondt for Sandhedens Skyld; des bedre havde han da lært at holde sig paa dens Veje og hjælpe andre dertil.

Sandheden havde han fundet, da han i Basel blev draget ind i «Gudsvennernes» Kres. Saa meget er sikkert, selv om det er en Legende med den «Gottesfreund aus Oberland», som pludselig viste sig for Tauler, tre Gange kaldet af Gud dertil, for at omvende den den Gang allerede navnkundige Prædikant til det sande Lys. Thi vist er det, at

Tauler i Basel stod ved Heinrich af Nördlingens Side, og denne mærkelige Mand, der holdt til med alskens Mystikere, samlede Gudsvennerne fra nær og fjærn om sig og Tauler; han førte ogsaa Vennen ind i andre Forbindelser af samme Aand, f. Ex. med den mystiske Nonne Margaretha von Ebner. I Strassburg blev Tauler Rulman Mersvins Skriftefader og dermed Bæreren af den hele Kres af Gudsvenner, der samledes i denne højt ansete Borgers Hus. Saaledes nød han den Lykke, paa engang at have Nogle at modtage af og Nogle at give til, og han fik den Gerning at samle de Enkeltes indre Oplevelser til et lille Menighedsliv, for hvis Retning og Renhed og Dybde han nu blev den bestemmende.

Hans Taler har derfor en anden Karakter end Eckharts og Susos; de er hverken Tankeudviklinger eller Hjærteudgydelser, men personlige Henvendelser, hvad enten det er faderlig Formaning eller streng Tilrettevisning.

Hans Tales Magt har været saare stærk: Margaretha von Ebner vidner, at Tauler, «der er et af de kæreste Mennesker, som Gud har paa Jorden,» at han «har optændt Jorderig med sin Ildtunge» og at «Gud bor i ham som i et lifligt Strængespil.» At Ildtungen kunde baade svide og ramme, mærker man i hans Dom over Samtidens Kristenfolk; han skælder deres Laster, baade Præsters og Lægfolks, og berømmer just ikke deres Dyder. I deres fromme Gerninger ser han kun «ein Klappern der auswendigen Werke»; de bunder i Selviskhed

og Forfængelighed og fører ikke til nogetsomhelst; «dessen alles nimmt sich Gott nicht an». Han nævner Barnet ved rette Navn og kalder den hele katholske Retfærdighed for den skære Farisæisme, lige saa fjendtlig mod den sande Kristendom, som Farisæerne var mod Kristus. At de Baseler- og Strassburgerfarisæere ikke strøede Roser paa Taulers Vej efter saadan Tale lader sig forstaa. Ej heller var han blid mod den Munkestand, som han selv tilhørte. «Havde jeg vidst, hvad jeg nu véd, dengang jeg gik og var min Faders Søn,» siger han, «saa havde jeg levet af min fædrene Arv og ikke af Almisser.» — «Og jeg skal fortælle jer, at hvis jeg ikke var Præst, saa skulde jeg anse det for en stor Ting, om jeg kunde sy Sko; og jeg skulde stræbe at sy dem saa godt, at de kunde blive Mønster for alle.» — «Jeg kender en Mand, som er Landmand og en af Guds bedste Venner; han spurgte engang Vorherre, om han skulde opgive alt og gaa hen og sidde i Kirken. Men Vorherre svarede: Nej! — han skulde tjene sit Brød med sin Sved, hans ædle, dyrebare Blod til Ære.»

Denne Sans for Virksomhed og Virkelighed vejleder Tauler i hans Valg af Trossætninger. Han er her ikke nogen skabende Aand; han har sit Udgangspunkt i Eckhart og læser ikke blot sin samtidige Suso, men ogsaa Mechthild og de andre ældre; men han forstaar, som praktisk Mand, at vælge og vrage efter de Synspunkter, hans Livserfaring havde givet ham. «Børn!» siger Tauler, «I skal ikke spørge efter store og høje Kunster;

søg enfoldig til Eders egen, indre Grund, og lær jer selv at kende i Aand og Natur; og spørg ikke efter Guds Skjulthed, om hans Udstrømning og Indstrømning, om Væren i Intet og om Gnisten i Værenhed; thi Kristus Jesus har sagt: Eder er det ikke givet at vide Guds Hemmeligheder, og derfor skal vi holde en sand, helt enfoldig Tro paa én Gud, i Personens Trefoldighed, og ikke med mange Ord, men enfoldigt og rent.» Den «Sjælegrund», han byder Mennesket at stige ned i, er hos Tauler, som hos alle af den Eckhartske Skole, det vigtigste ved Livet; thi her bærer vi Gudsbilledet, den guddommelige Iboen, ved hvilken Gud først ret erkender og nyder sig selv. Det er Menneskets Forret for den øvrige Skabning, at medens Naturen kun er et Afbillede af et guddommeligt Forbillede, saa er Gudsbilledet i Mennesket en Del af Gud selv, og Menneskets Livsmaal er at blive stedse mere formet i dette Billede. Naar Tauler taler om disse Ting, passer han dog stedse nøje paa, at hans Bestemmelser ikke flyder ud i det pantheistiske; han værger, saa godt som han kan, baade om Guds og Menneskets personlige Karakter. Selv om han, trods sin egen Advarsel, kan fantasere op om, at Guds Væsen er Stilhed, Ensomhed, Afgrund og Øde, saa véd han dog saare vel, at som Fader, d. e. som aabenbaret Gud, som guddommelig Person, er Gud først og fremmest Liv og Virksomhed og Vilje, den Kraft, ved hvilken alle Ting opholdes, fornyes og styrkes. Og ligeledes véd han, at Mennesket ikke udenvidere kan

føle Gudsbilledet i sig og danne sig efter det. At Syndefald og Synd staar imellem Mennesket og dette dets bedre Jeg, er et Hovedpunkt i Taulers Tanke; at denne Hindring først blev nedbrudt paa Golgatha, og at man kun igennem Kristus og ved den frie Naade, som giver Mennesket Del i Forsoningen, kan blive sig selv igen, det er det positiv kristelige, som Tauler aldrig viger fra, og som han tilmed giver i rent evangelisk Form. Men ogsaa dette dogmatiske fører hos ham til en praktisk Livstilstand. Det som man faar ved Naaden, er nemlig sin Vilje og sin Virkelyst: Gud er den, der virker i os baade at ville og at udrette; og nyskabt gaar Mennesket da frem i sin oprindelige Friheds Kraft og med Udfoldelsen af alle sine Ævner. Thi «vi er skabt og kaldede til store Ting»; derfor maa vi give Gud Plads i os, at vi kan faa Kraft til at udføre dem.

Med Tauler tog Mystiken en Vending hen mod det naturlige Menneskeliv, som virker overordentlig velgørende, ikke mindst, naar man har hans jævnaldrende Suso i Erindringen. Men ogsaa andensteds satte den mystiske Kristendom Frugt i praktisk Formaning og gode, menneskelige Livsidealer. Thomas a Kempis berømte Bog om Kristi Efterfølgelse er 100 Aar senere end Tauler, men taler moralsk opbyggeligt som han, om end med dæmpet og spædere Røst, uden hans reformatoriske Tilløb og polemiske Knytnæve. Igennem dette Opbyggelsesskrift, — næst Bibelen den mest udbredte Bog i Kristenheden — har Mystiken skabt en Type

af Lægmandsfromhed, der ikke blot er blevet herskende i Katholicismen og overalt giver denne dens smukkeste og sundeste Præg, men som ogsaa har vundet den videste Indgang i den protestantiske Verden*)

At leve et indvortes Liv, stille og lydhør for sin Gud, med Kristi Ydmyghed for Øje, i det enfoldige Hjærtes Renhed og i den fuldkomne Hengivelses fuldkomne Frihed — det er hvad Thomas a Kempis vil formane de Kristne til; og hvem kan nægte, det er god og gavnlig Kristendom, naar han fremhæver disse «fire Ting, der bringer megen Fred»: «Søg hellere at gøre en Andens Vilje end din egen! Ønsk hellere at have Lidet end Meget! Vælg hellere den nederste end den øverste Plads! Bed stedse, at Guds Vilje fuldkomment maa opfyldes i og ved dig!»

Taulers mandige Kalden «til store Ting» vil man forgæves lede efter hos Thomas a Kempis. Det er den vigende og hvilende Side af Kristenlivet, som der fortrinsvis dvæles ved, den der ogsaa føjer sig bedst efter Katholicismens Fordring. Men denne Ringhedsfølelses Moral er ikke blot kristelig, den er ogsaa en Frugt af det mystiske Sindelag, — her, som i Persien, hvor Ydmyghed, Taalmod, Nøjsomhed og Gavmildhed jo blev Sufismens sædelige Bud. Vi har hørt, hvad Skæbne disse Bud i Virkeligheden fik paa persisk Grund, hvor let

*) Paa dansk har den saaledes i J. Kochs tillæmpede Oversættelse naaet sit femte Oplag, foruden ældre og yngre Udgaver.

man satte sig ud over dem og hvor snart man havnede i deres Modsætning. For den kristne Mystiks Moral har det været af afgørende Betydning, at dens Idealer knyttede sig til Kristus og faldt sammen med hans Efterfølgelse. De fik derved absolut og blivende Gyldighed og kunde ikke opløses eller overbydes af den Selviskhed og Menneskeforagt, som ellers uvægerlig gror op af Mystiken og kvæler dens ædlere Skud.

Luthers Mystik.

I Aaret 1516 udgav Martin Luther en lille Bog, som han havde truffet paa i Haandskrift, og som han ved den Tid var saa optaget af, at han først endogsaa havde nedskrevet et Uddrag deraf til Brug for hans Vennekreds. Da Bogen ingen Titel førte, gav Luther den et Navn, hvorunder den gaar endnu: «Ein deutsch Theologia.» To Aar efter maatte der en ny Udgave til, og den Fortale, den unge Wittenbergprofessor havde ledsaget den første Udgave med, stod han endnu ved, nu da der i Mellemtiden af Professoren var blevet en Reformator: «Saa fattig og usminket denne ædle lille Bog end er i Ord og menneskelig Visdom, saa meget desto rigere og kosteligere er den paa Kunst og guddommelig Visdom. Og — at jeg nu skal stikke frem mig selv igen — saa er der næst Bibelen og St. Augustin ingen Bog, hvoraf jeg bedre har lært og vil faa at vide, hvad Gud, Kristus og alle Ting er. Og nu ser jeg ogsaa, hvad Sandhed der er deri, naar nogle af de Højlærde taler smæ-

deligt om os Wittenbergtheologer, som om vi hittede paa nye Ting; — ligesom der ikke har været Mennesker til før os og andre Steder. Jo vist har de været der; men Guds Vrede, som vor Synd har voldet, har ikke ladet os blive værdige til at se eller høre dem.»

Saa varmt kunde Luther i sin Vækkelses første Tid tale om en Bog, der, ret besét, kun var et jævnt Opbyggelsesskrift i den senere tyske Mystiks Manér. I disse Par Aar havde Mystiken betaget ham, og i den Form, som navnlig Tauler havde givet den, fandt han den sande theologiske Visdom. Mystik havde Luther naturligvis altid kendt; thi han var jo Theolog, oplært i Skolastiken, og han havde selv, i sin første Lærertid, kunnet gribe til Dionysius Areopagitens Visdom, naar det gjaldt om at tyde, hvad David havde ment med «Guds Stilheds Pris» e. l. Han vidste dengang, saavel som nogen Mystiker af Bernhards og Thomas's Skole, at der var en Forstaaelse af Gud, der kun kunde vindes i Sindets fulde Ro og Stilhed, ligesom i Henrykkelse og Ekstase.» Da han senere blev saa klog, at han kunde fordømme den Slags Mystik, kunde han føje sit *expertus loquor* dertil: at han talte derom, som en Mand af Erfaring.

Men Taulers Mystik fordømte han aldrig; den havde husvalet ham i stormende Ungdomsaar, og han havde i den fundet Tankens Udtryk for hvad hans eget Hjærte havde lært ham. Thi det er Sagen med Luther: det nye, han bragte, var ikke

noget, han havde tvundet ud af sin eller andres Tanke; det var en Livserfaring, han havde købt med hele sin Personlighed. Han satte alting ind, ikke blot Hjærte, Sjæl og Sind, men Liv og Lemmer, alt ind paa at «gøre nok, saa han kunde faa en naadig Gud»; han trak Katholicismens sidste Konsekvens igennem sin egen Krop. Han vilde opfylde Guds Vilje indtil sidste Tøddel. Saa gik det ham, som det gaar i Eventyret og som det gaar i Livet, at den, der gør sig selv til Indsats, han vinder Kongeriget: den unge Munk, der satte Liv og Helsen ind paa Guds Retfærdighed, han sprængte ikke sig selv derved, men han sprængte den Forstaaelse af Guds Retfærdighed, som Katholicismen havde levet paa, og hvormed den gennem Aarhundreder havde avet Folkene og tugtet Sjælene. Han saa med ét, som ved en Aabenbaring, at den Guds Retfærdighed, som Evangeliet kundgør, var ikke Strænghed men Barmhjærtighed, og at den vindes ikke ved alle disse Gerninger men ved Tro, som der jo netop staar: «ved Tro skal den Retfærdige leve.» Med det latinske Sprog havde den romerske Ret sneget sig ind i Gudsbegrebet og i Gudsforholdet. Hvad maatte ikke Luther lide, før han bag det haarde, kolde Ord *justitia* kunde opdage den Guds Miskundhed, som Jødelandets Profeter havde grebet og som var det, Paulus havde levet i og talt om! Nu da han saa det paa Græsk og vidste hvad Hebraisk der laa bag, nu først fik han Forstaaelsen af det 17de Vers i Romerbrevets første Kapitel, hvori der staar,

at Retfærdigheden er indeholdt i Evangeliet. Med ét blev dette Ord, der før havde været ham frygteligt som en Forbandelse, en overstrømmende Velsignelse for ham: han saa nu, at Loven var ikke ét med Evangeliet, men at med det glade Budskab var Lovens Forbandelse ophævet. Kan nogen fortænke Luther i, at det Evangelium, der staar skrevet, Bibelens Ord, nu blev en Magt, han bøjede sig for og forpligtede sin og alle sande Kristnes Tro paa, naar man ser, hvilken Hjælp det bragte ham mod alle Traditioner, Tolkninger og Systemer, og naar man véd, hvilke Kvaler disse havde læsset paa hans Sjæl?

Med det nye Gudsbegreb, med Evangeliets himmelske Fader, fulgte umiddelbart det nye Gudsforhold, den evangeliske Barnetro, Barnets frygtløse Tillid til sin Fader. Med dette, at Troen er «Tillid» *(fiducia),* Reformationens Hovedord, er der givet en dobbelt Bestemmelse: Tillid til Gud — altsaa ingen Frygt for Gud; Tillid til Gud — altsaa ingen Tillid til dig selv, det vil sige: ingen Tillid til, at du kan frelse dig selv. Saalænge du antager dette sidste, tror du jo ikke paa Gud og behøver hverken Gud eller Frelser. Nej, han kræver dig helt, og du behøver ham helt; thi du kan ikke leve paa dig selv. At leve Livet, vilde vi sige i vor Tids Sprog, det er at leve i ubetinget Tillid til Livets Grundmagt. Livet er en evig Ting; enten har vi det, eller ogsaa har vi det ikke; det er ikke et Stykværk, som vi kan flikke os sammen

efter Tid og Lejlighed, selv om vi brugte al vor Tid og Lejlighed dertil.

Og Luthers Sprog er ikke saa langt fra vort endda. Thi med den lille Ligning: *justificatio*= *vivificatio*, at «Retfærdiggørelse er Levendegørelse», er det sagt, at det er et nyt Livsprincip, en ny Livsfølelse, der besjæler og helt opfylder den, der tror, d. v. s. den, der føler sig baaret af Guds Barmhjærtighed.

Saa kan man forstaa et Ord af Luther, som det, der ogsaa er draget frem af den religiøse Følelses erfarne Gransker, Amerikaneren William James. «Gud,» sige Luther, «er de Bedrøvedes, de Armes og Elendiges, de Undertryktes de Fortvivledes og de Tilintetgjortes Gud. Paa dem kan Gud udføre sin naturlige Gerning, som nemlig er at ophøje de Lave, mætte de Sultne, oplyse de Blinde, trøste de Fattige og Elendige, gøre Syndere retfærdige og de Døde levende, gøre de Fordømte og Fortvivlede salige o. l.; thi han er en almægtig Skaber, som gør de Døde levende og kalder det til Live, som ikke er til (Rom 4, 17). Men det allerskadeligste og giftige Bestie, nemlig vor egen indbildte Retfærdighed, er saa behændig, at den slet ikke vil lade Vorherre komme til dette hans eget og naturlige Arbejde; thi den vil platud ikke være en Synder, ejheller uren, elendig eller fordømt; men retfærdig vil den være og hellig og saadan noget. Derfor nødes Herren vor Gud til at tage den store, vældige Hammer, som hedder Loven, for at han kan slaa dette Bestie i Smadder med

alt hvad der forlader sig paa det: Vigtighed, Visdom, Hellighed, Retfærdighed og Magt, for at det dog skal fornemme sin egen Fortræd og Ulykke, og forstaa, at det er fortabt og fordømt.»

«Men saa kommer endda først den rette Møje og Besvær, thi naar et Menneske er bleven saadan skræmmet og slaaet i Gulvet af Loven, da er det, han skulde kunne sige: «Nu har Moses og hans Lov længe nok hærget og plaget mig, bedrøvet og martret mig, nu er det Tid, at jeg giver Naaden Rum og Sted og hører, hvad min Herre Kristus siger, han der har huldsalige Læber (Psalme 45, v. 3), og derfor er langt bedre til at tale end Moses med hans besværlige Sprog og Tunge (2. Moseb. 4, 10). Nu er det Tid, at jeg ser, ikke til Sinai Bjærg, hvordan det ryger og brænder, men derimod til det Bjærg Moria, hvor Herren vor Gud har sin liflige Bolig, sit Tempel og sin Naadestol, som er Kristus, den Fredens og Retfærdighedens Konge. Der vil jeg høre, hvad Herren vil tale til mig: men han taler «Fred» til sit Folk.»

«At et Menneske, der er i Anfægtelse, skulde vende saaledes om, lade Moses og hans Lov fare og gribe Kristus ved Naadens Ord, det synes os svært og surt. Thi Menneskehjærtet er en tosset og naragtig Ting: naar Samvittigheden har holdt en saadan Kamp og martret sig med Loven, saa ser det sig endda videre om efter flere Love og mener, at det kan hjælpe paa Tingene dermed. Saa tænker det ved sig selv: Vil Gud at jeg skal

leve længere, saa vil jeg bedre mit Liv, vil gøre dit og vil gøre dat, vil gaa i Kloster og knappe mig af, kun drikke Vand og æde Brød, gaa uldklædt og med bare Fødder. — Hvor du ikke gør andet og ikke strax gør det stik modsatte, d. e. hvor du ikke viser Moses fra dig med al hans Lov og henviser ham til de sikre, vilde og haarde Hoveder, og i saadan din Skræk og Angst og Nød griber den Herre Kristum, som den, der har lidt for vore Synder, er korsfæstet og død for dem, der er det ude med din Salighed, du maa fortvivle og bliver fordømt» *).

Disse kraftige, midtpunktsøgende Ord fremdrager James saa meget hellere, som de i kristelig Form skildrer den Type af Omvendelse, som han selv betragter som den egentlig religiøse. Omvendelsen er en Totalforandring, ved hvilken Mennesket skifter (eller for første Gang finder sit) Livsprincip. Han opgiver at have sit Livs Tyngdepunkt i sig selv og forlægger det til den Livsmagt, han har omvendt sig til. Men denne Udtømmelse af Selvet efterfølges i Omvendelsens ædleste Form ikke blot af en Følelse af Lethed og Frihed, men ogsaa af en Sindets Udvidelse og en fornyet Livsenergi. Omvendelsen medfører ikke blot Glæde og Virkelyst, men ogsaa Sympathi, Trang til at glæde andre og virke for andre.

Ogsaa dette sidste finder vi i Luthers Tro, og

*) Ausführl. Erklär. der Epistel an die Galater III, 19. W. A VIII 2263 f.)

derved bestemmes just det Forhold, han sætter mellem Religion og Moral. Det Moralske har tabt sin Betydning som Vej til Gudsforholdet, men det har dermed genvundet sin Betydning som Menneskets naturlige Vej gennem Livet og er da nu stillet paa sin egen Grund indenfor det gudbestemte Menneskeliv. Pligten er ikke en Tjeneste, jeg gør Gud, eller hvormed jeg fortjener noget af Gud, men blot det frigjorte Menneskes simple Skyldighed overfor sin Næste og sig selv og dermed en Opfyldelse af Guds Vilje. Er man greben af Guds Faderkærlighed, saa gribes man med det samme af menneskelig Broderkærlighed; er man bleven Borger i Guds Rige, gør man ogsaa sin menneskelige Borgerpligt. Paa dette Grundlag er Luther utrættelig i at kalde Mennesket til Virksomhed: «Dernæst skal du rask gaa til din Dont», hedder det efter Katekismens Anvisning til Morgenandagt. Og denne menneskelige Gerning i vort borgerlige Kald, om den saa kun er en Tjenestepiges med Fejekosten, skal ikke blot fylde Dagen og lægge Beslag paa alle vore Kræfter og al vor Omtanke; men den skal ogsaa fylde Hjærtet med Glæde over, at det er denne vor frugtbare Dont og ikke Munkenes golde Besvær, der er Guds Bud og Guds Vilje med os. «Skulde da ikke et Menneskes Hjærte hoppe af Glæde, og strømme over af Fryd, naar han gaar til sit Arbejde og udretter hvad der er det befalet, saa han kan sige: se dette Arbejde er højere og bedre end alt Karthäusernes Helligheds-værk, om de end fastede sig tildøde og uafladelig

laa paa Knæ og bad. Dette er hvad Guds Ord har befalet; om hint er der ikke foreskrevet en Tøddel.» Det er en ynkelig Misforstaaelse af Lutherdom, at den store Reformator med sin Frelse «ved Troen alene» skulde have kaldt Mennesker bort fra deres Gerning. Det er udelukkende de katholske Ritual- og Bodsgerninger, og disse Gerninger som Vej til Hellighed og Frelse, han forkaster; den daglige og borgerlige Gerning, Menneskelivets naturlige Pligter, har han for første Gang siden Apostlenes Dage, ja mere uforbeholdent end nogen af disse, givet deres fulde Værdi i det kristelige Livs Sammenhæng.

Hvad har nu disse Luthers Tanker med Mystik at gøre? Albrecht Ritschl og hans Skole mener: saare lidet. I Iveren for at fremstille Luthers Theologi i renest mulige Skikkelse og i dens skarpeste Modsætning til Katholicismen — vel ogsaa ledet af en personlig Uvilje mod Mystiken — gjorde Ritschl Luthers Berøring med den middelalderlige Mystik til noget ganske underordnet: «Han havde fundet Evangeliet uafhængigt af Mystiken,» hedder det; «og helt optaget af Mystiken var han kun før sin egentlige klassiske Periode.» Ganske rigtigt! Men at Luther selv endnu efter sin første reformatoriske Optræden har følt sin Sammenhæng med Mystiken meget dybt, derom vidner dog først og fremmest Ordene i Fortalen fra 1618, hvor den unge Reformator just søger Ly hos disse Mystikere, som hos Folk fra gamle Dage, der roligt

havde sagt det samme, som man nu tog ham fortrydeligt op. Og hvad siger han ikke om Tauler!

Men Forbindelsen er ikke blot den, at Luther genfandt hos Mystiken, hvad han havde fundet i sig selv; — ogsaa den første Trøst, som kom til hans Sjæl og ledte hans Tanke paa nye Veje, var en Røst fra den gamle Mystik. Hvem véd, hvad der var blevet af denne stridende og lidende Augustinermunk i Erfurterklostret, hvis ikke hans Ordensprovincial Johan Staupitz havde taget ham ved Haand og talt ham til Ro ud fra sin egen Forstaaelse af Kristendommen. Men denne Forstaaelse var just Mystikens, og Staupitz var mindst af alt en Dilettant paa dette Omraade. Han var en kundskabsrig og fin Forfatter, hvis theologiske Værker er en umiddelbar Fortsættelse af den Eckhart—Tauler'ske Mystik, og Luther blev gennem ham draget ind i og uvilkaarligt omgivet af den Fromhedsretning, hvis Søgen han skulde føre til Fund.

At den Trostype, som Luther skabte, er forberedt gennem Mystikernes «Gelassenheit», er det vanskeligt at overse. Thi med Gelassenheit forstod man just dette, at opgive sin Egenmægtighed, at overgive sig til Gud og gøre sig udelukkende modtagende i Forhold til ham. Det er den psychologiske Ramme, hvori «Retfærdiggørelsen af Troen» ligger, og denne er skabt, ikke blot af den tyske, men af al Mystik, saasandt som baade hedenske og kristelige Mystikere har været enige om at forkaste «Gerningernes» Vej, hvad enten det er ritu-

elle eller moralske Handlinger, der skal oprette Gudsforholdet.

Men hermed hører ogsaa Luthers Lighed med Mystiken op; thi han forkaster ikke blot det, de forkastede: Gerningernes Vej; men ogsaa det, de skabte: Erkendelsens Vej. Ja ogsaa det første: Gerningernes Forkastelse, gjorde han ganske anden Alvor af, end Mystikerne selv; thi disse beholdt dog stedse en lille Rest af Gerningerne paa Vejen op til Saligheden, nemlig den «Renselse», der maatte gaa forud, før Sindet kan aabnes for guddommelig Modtagelse og Forening, den Renselse, der jo i Reglen praktiseredes som Lidelse og endnu driver en Suso ud i en Askese, langt haardere, end nogen Munkeregel vilde kendes ved. Med denne Liden—sig—op til sin Gelassenheit, med denne moralsk pathologiske Forberedelse havde Luther intet at skaffe; de Gerninger, Gud kræver af et Menneske, ligger et helt andet Sted end i en saadan Kamp for at komme i Forhold til Gud.

Den indre Vej til dette Forhold, Mystiken havde skabt: Erkendelsens Vej, Beskuelsens Vej, var Luther ligesaa ubetinget færdig med, som med Gerningernes ydre: Hans Tillidstro har intet med Beskuelse at gøre, og ligesom han sprængte den Guds Egenskab, Katholicismen levede paa, nemlig Retfærdigheden, saaledes ophævede han ogsaa det Guds Væsen, Skolastiken havde skabt: den begrebsmæssige Bestemmelse af Gud, hvad enten den nu ender med at erklære Gud for Begribelig eller Ubegribelig. «Spekulativt definerer de Gud med

bestemte Lignelser, som et allestedsnærværende Centrum med en intetstedsværende Omkreds. Men det er mathematiske og fysiske Ting, som vi overlader andre Professorer. Thi vi søger en theologisk Definition, ɔ: ikke en Definition af det guddommelige Væsen, som er ubegribeligt, men af hans Vilje og hans Affekt, hvad der huer ham og hvad ikke. Sagen er ikke den at erkende Gud, men at have Gud, at have En, hvis Hjælp man kan stole paa i alt ondt og til fremme af alt godt.» «Af os selv kan vi ikke vide det allerfjærneste (om Gud), og vil dog i Djævelens Navn klatre op og fatte og udspekulere med vor Fornuft, hvad Gud i hans Majestæt monne være.» — «Saa siger Tyrken og Jøden og Paven: jeg tror paa Gud, Himlens og Jordens Skaber; og alle søger de Gud paa deres Vis i Himlen; men de finder ham ikke; thi han vil ikke lade sig finde uden alleneste i Kristus.»*)

Saa bliver der da ikke Rest tilbage af denne tænkte Gud og dette Tankens Gudsforhold, hvorpaa Mystiken havde levet; endmindre af den ubevidste Gud eller det bevidstløse Gudsforhold, hvis hedenskmystiske Byrd er lettere gennemskuelig. Og med Erkendelsen og Ekstasen svinder ogsaa Askesen bort, den sidste Rest af Mystikens Arv, som

*) Schultz: Luthers dogmatische Aussagen über Gott (Z. f. Kirchengesch. 1881 S. 79 ff.)

Mystikerne endnu havde bevaret. Tilbage bliver kun det indre Liv i Gud og den indre Vej til Gud, de Livets tvende Dybder, som var det sidste Maal for al Mystik. Begge disse er for Luther aabenbarede i Kristus: han er Guds Billede og han er Vejen. Og dermed er det sagt til Mystiken: Guds Væsen er Personlighed, og Vejen til Gud er Personlighedens; andet véd vi ikke om Gud, og anderledes kan vi ikke naa ham.

Dermed er Mystiken fuldbyrdet, thi det er fundet, hvad den søgte: Et Udtryk for Guds Liv der falder sammen med Livet i Gud og udelukkende er en Livsbestemmelse. Men dermed er Mystiken ogsaa ophævet: thi den Væsensbestemmelse af Gud og den Væsensenhed mellem Gud og Menneske, hvormed Mystiken arbejdede og hvorefter den higede med Tankers og Lidelsers Møje, er overvundet af den umiddelbare Fortrøstning, hvormed den menneskelige Personlighed staar til Livets personlige Ophav og Bærer. Det er den eneste *unio mystica*, under hvilken Livet kan bevares. I sin egentlige, oprindelige, d. v. s. i sin hedenske Form, er den mystiske Enhed en Opløsningsproces, hvori saavel de guddommelige som de menneskelige Værdier tilsidst svinder bort, hvad man tilstrækkelig erfarer af de hedenske Mystikers Historie. Den kristne Mystik har ikke ført til denne Undergang, fordi dens Udvikling var et bestandigt og møjsommeligt Arbejde paa at omsætte den hedenske Arv i personlige Værdier. Ingen er dette lykkedes

som Luther; han har paa dette Punkt bragt en verdenshistorisk Proces til Afslutning, og de Mystikere, han i sin Modenheds Tid tog Lære af, sluttede han sig i Virkeligheden til, ikke fordi deres Skrifter indeholdt den traditionelle Mystik, men fordi de indeholdt den Kim, der skulde sprænge den.

Den kvietistiske Mystik.

Saa faldt da Sindene étsteds til Ro fra Mystikens Higen og Sværmen, og Tanken kunde, befriet fra den evindelige Stirren mod Menneskelivets fjærneste Horizont, med Tryghed og Munterhed vende sig til Livets naturlige Opgaver. Den Ro, som det giver, at have løst et Livsproblem, var ogsaa kendelig i Lutherdommen; men ikke mindre tydelig traadte Skavanken frem: at man nu lægger sig til Hvile paa Problemets Løsning og dermed er død for de Impulser, der oprindelig havde sat det igang. Den sjælelige Gæring og Grøde, som er det tiltalende ved de mystiske Retninger, forsvinder for den orthodoxe Lutheranismes borgerlige Ligevægt og præstelige Retvendthed, ja selv den Inderlighed og Poesi, som var Luthers egen Arv fra Ungdommens Uro, bliver sparsom Gæst i hans Kirkes første Tid.

Og hvor den skød op, kunde den ikke trives. Den grublende og digtende Yngling Johannes Schefler, der blev borgerlig bekendt som kejserlig Liv-

læge, men verdenskendt under sit Digternavn Angelus Silesius, maatte prøve, hvor trangt der var for en Mystiker indenfor Lutherdommens Døre i det 17de Aarhundredes Midte. Han brød da ogsaa snart ud af Huset og lod sig erobre af Katholicismen. Den kunde taale en Søn, der lader sine Epigrammer fortælle saadanne mærkelige Sandheder, som:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht im Nun kann leben,
werd ich zu nicht, er muss vor Noth den Geist aufgeben,

eller:

Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein,
er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz an seiner Hand,
sein Geist, sein Fleisch, sein Blut ist ihm an mir bekannt.

Saadanne Tankeexperimenter kan Katholicismen, naar den er i sit godmodige Hjørne, betragte som en Livlæges uskyldige Privatfornøjelse; — i Protestantismen bliver de strax til Læresætninger, der unægtelig staar i iøjnefaldende Modstrid med Konfessionens. Derfor kunde man heller ikke lade den Skomager i Fred, der fik Aabenbaringer af at se paa en Tintallerken, og som spekulerede over Syl og Risp om den mørke Ternar i Gud og det androgyne Menneske før Syndefaldet. Heldigvis kunde Mester Jacob Boehme bevise for de gejstlige Herrer i Dredsen, at hans Lære ikke var i Modstrid mod Orthodoxien, (thi hvilken Orthodoxi kan

være belavet paa at forbyde den Slags Ting!), dog var hans hele Mesterstykke, ret besét, kun det at forsaale et Par gamle Theorier, som Oldtidens Gnosticisme ærligt havde slidt, og Paracelsus siden havde gaaet med. Den pantheistiske Mystik, hvori denne sildefødte Theosophi bevægede sig, er hverken mer eller mindre end et Tilbagefald til de hedenske Spekulationer, hvorfra allerede Augustin og Bernhard havde befriet Kristendommens Tænkning, og fuldstændig gold for den kristelige Erkendelse paa det Tidspunkt, da den nu træder frem. At Filosofen Schelling kunde suge Visdom af disse Hjærnespind lader sig endda forstaa, thi ogsaa hans Tanker var i deres Rod et Efterslæt af Hedenskabet, og den Potenslære, han havnede i, har Søren Kierkegaard træffende karakteriseret som den højeste Impotens; men at et fornuftigt Menneske som Biskop Martensen kunde tilbringe sit Livs Aften med at fortabe sig i Jacob Boehmes Tankespil, det vidner kun om, hvor fjærnt Romantikens spekulative Theologer tilsidst kom til at staa fra Grundlinien i Luthers Tankegang, naar selv den kristeligste af dem kunde ende med at dyrke, hvad Luther havde brændt. Thi hvad mon han havde sagt om en Bog som Boehmes Aurora? Mon han havde talt blidere om den end om Dionysius Areopagitens «Hierarki», hvis Sødskendebarn den er? Af den Mystik, der fører til Livet, og som førte til Luther, er der ikke en Trævl i det hele Væv.

Nej, hvad der skulde ske med Mystiken, det skete i den katholske Kirke. Den havde ikke Problemet bag sig, thi den var ved sine Forudsætninger afskaaret fra at løse det; — saa blev den da i Spændingen, og det var ikke værst for det Fromhedsliv, den kom til at leve. Thi aldrig er kristelig Mystik gaaet dybere i Sjælen, aldrig har den udstrakt sin Magt over Folkene og aldrig sat saa dybe Spor i Kulturen som den katholske Mystik i det 16de og 17de Aarhundrede. Denne Mystik, som snart igen skulde blive Protestantismens. Thi smittende til alle Sider lister den sig sagte over Grænseskællet, optages let af de Reformerte, og forplanter sig til de Lutherske. Det syttende Aarhundrede, religiøst behersket som det var baade gennem ydre Magter og af indre Attraa, er helt igennem præget af Mystik, og de Nydannelser, der sker i Øst og Vest, har alle deres Smag deraf. Derfor er ikke blot Spaniens, Italiens og Frankrigs indre Historie, men protestantiske Rejsninger som Pietisters, Herrnhuteres og Kvækeres et Led af Mystikens Historie.

Det vil hurtigt vise sig, at noget synderligt Bidrag til Mystikens Problem bringer denne Blomstringstid ikke. Den er nu ikke længer nogen spekulativ Tankeretning, men en praktisk Fromhedsretning. Dog netop derved blev den skikket til at give Katholicismen ny Levedygtighed i Kampen mod den truende Protestantisme. De kirkepolitiske Skæbner, Mystiken gennemlever i Modreformationens Tid, er det, der giver Perioden dens Farve; dog har

dens stille Side ogsaa baaret Frugt i den ejendommeligt gennemtænkte Sjælekundskab, som den stedse dybere Selvbetragtning affødte.

Og denne kunde trives vel, fordi den havde Klostrene at trives i. «Gak ind i dit Kammer og luk din Dør,» det blev endnu, og nu mere end nogensinde, den katholske Fromheds Vej til Gud, men ogsaa Vejen til de sjælelige Dybder. Bag disse Døre levedes der et Hjærteliv, saa inderligt og saa indadvendt, at alt det andet, Kirken havde at byde paa, blev glemt eller regnet for intet. Kun faldt det ikke disse Mennesker ind at slaa op paa en Kirkedør, hvad de havde tænkt bag deres Klosterdør. Man pønsede som Regel ikke paa at udrydde noget, hverken Kirkelærdom eller Kirkeskik, skønt man var sig bevidst, at man kunde leve det foruden. De revolutionære Kræfter, Mystiken avlede i Løn, fik aldrig Sprængkraft til en Reformation; og derfor lukkede Kirken sig om dem, optog og indkapslede dem blideligt og sikkert, som Menneskelegemet selv gør det med sine urolige Gæster, naar de ikke har været urolige nok til at gøre Revolution.

O nej! Man vilde ingen Uro volde; man vilde først og sidst søge Hvile. «Og I skulle finde Hvile for Eders Sjæle,» det var det andet Ord i denne Mystiks Evangelium. Derfor kaldte man den kvietistisk, af det latinske *quies*, Hvile. Derfor blev den ogsaa kun noget for den Enkelte eller for de Enkelte, intet for Samfundet; forplanter sin Trøst og sin Visdom fra Sjæl til Sjæl, men lærer ikke

disse Sjæle at komme op over deres eget Jeg og gøre noget ordentligt for Menneskeheden. Egoismens Urt voxer fremdeles højt i Kontemplationens Have. Det er derfor, den egentlige Mystik aldrig fører til noget, fordi den i sin evige Indadvendthed, selv hvor det er Selvløshed, den stiler efter, er egoistisk artet.

Dog, hvem vil kalde hende Egoist, den stærke, elskelige, selvopofrende Kvinde, til hvis Tanker og hvis Liv alt, hvad de to Aarhundreder har frembragt af Mystik, til syvende og sidst viser tilbage. Santa Teresa de Jesu er ikke blot Spaniens største Helgeninde, men ogsaa Mystikens. Katharina af Siena, med hvem hun kappes om Rangen blandt den katholske Kirkes kvindelige Koryfæer, overgaar hende vel i Karakterstyrke, i Næstekærlighed og i historisk Betydning for sin Samtids Kirkeliv; hun var vel i det hele taget et større Menneske, men hun naar ikke den hellige Teresa i Sjælsdybde; det Mystiske var hos hende kun en Drivkraft, ikke en selvstændig Genialitet. Og netop den indre Skaberkraft er Teresas Storhed. Hun nøjes ikke med, som de tyske Nonner, at virkeliggøre i Følelsen, hvad Tidens Mænd havde skabt i Tanken. Nej, Tanker, som Mænd havde tænkt, faar først Perspektiv og faar deres levende Udtryk ved at gaa igennem denne kvindelige Hjærne. Hun taler saa tidt om at vande Haver: Hun har vandet Mystikens Have; hvad der var tørt og træet i Mandfolkenes Systemer, bliver ved hende grønt og blomstrende. En af de Bøger, hun tog det fra, havde den betegnende Titel, Abecedarium tertium

(det var Franciscus af Osuna's); men hvad Teresa skrev, var ingen Abc; det var det rigeste, modneste Forfatterskab; hun udfriede disse Tanker af Skolastikens Svøb og af Latinens Lænker. Det er personlig Tale paa ærligt spansk; den bedste Prosa, som dengang blev skrevet paa dette Sprog, og hendes Spansk er endnu stadig klassisk.

Teresa er ofte nok afbildet af Kunsten som en hektisk Sværmerske i overjordisk-sanselig Ekstase. Det historiske Portræt, som Karmelitersøstrene i Valladolid ejer, viser os derimod en myndig Kvinde. Det fyldige, rolige, stortskaarne Ansigt under Nonnehætten røber fornem Byrd og fordums Skønhed. Men Øjelaagets Træthed, Kindens lette Slappelse fortæller om Klosterlivets Ild og Aske. Endnu er Munden dog frisk og fast, præget af Varme og Vilje.

Hun var et Barn af gammelkastiliansk Adel; tidlig vant til at fejres og til at byde; sin Ungdoms Begejstring deler hun mellem Madonna og Ridderromaner. Romanens Riddere bliver snart til en ridderlig Fætter, hvad Faderen vil forpurre ved at sætte Pigen lidt i Kloster. Det bliver dog først efter en nerverystende Sygdom hendes egen Beslutning at tage Sløret, og nu tvinger hun det igennem trods Faderens Vilje. Saa føres hun Skridt for Skridt, gennem Skriftefaderen Vincentius Varenius, en Dominikaner af mystisk Retning, gennem Læsning af Osuna's Abecedarium og den fortræffelige spanske Mystiker Petrus af Alcantaras «Traktat om Bøn og Eftertanke», ind i Kloster-

livets Mystik, til det fænger i hendes Sjæl og tilsidst slaar ud i hede Flammer, da hun i en Vision trolover sig med Kristus. Kort efter denne Begivenhed (1560) lærer hun Alcantara at kende og gør ham nu til sin Skriftefader. Samtidig kæmper hun udadtil for Klostertugt mellem de dvaske Nonner; hun vil stifte en strængere Orden; hendes barfodede Karmeliterinder skal beskæmme de alt for vel bestøvlede, forvænte, adelige Karmeliterfrøkener. De hævner sig; hun forfølges og fordrives, indtil selve Filip den anden — i hendes Historie en forstaaende og velgørende Mand — kommer hende til Hjælp og skaffer hendes Orden Pavens Minde.

Fra sin Klostercelle, hvor hun nu fandt Ro og sænkede sig stedse dybere i Sjælens Hvile, følger hun dog Verdens Gang med klog Opmærksomhed. Hun lever i Spaniens Storheds Tid; i Tanken følger hun sine Brødre paa Togter til den nye Verden og i Kampe mod Spaniens Fjender. Hendes Breve er fulde af Iagttagelser og gode Raad. Hun er en praktisk Administrator, og sine unge Slægtninge formaner hun ikke blot til from og ærbar Vandel, men hun lærer dem at tage praktisk paa Livet og at anbringe deres Penge fornuftigt.

Viljen er den Sjælekraft, der fylder hende, som den fyldte hendes Tids Spanien. Overalt, i Stat og Hær, i Borgerliv og Kirkeliv, et Viljesliv som nutildags i Preussen. Hun er en Snes Aar yngre end Ignatius Loyola, Jesuitismens Stifter (hun levede fra 1515—1582). Han gjorde en Institution af denne Vilje, som har bevaret dens Kraft indtil nu. Hun

gjorde en Filosofi deraf, som ogsaa er bleven staaende, eller rettere, hun grundlagde sin Mystik paa en Psychologi, der gjorde Viljen til Sjælens Kærne.

Der er blandt Verdens Fæstninger et «indre Kastel» *(el castillo interior)*, og det er Menneskesjælen, en Borg af det klare Krystal. Træder man ind i dens Kamre, og de er syv, møder man først Erkendelsen, som det yderste Sjælerum, bag dette ligger Lidenskabernes Kammer, og det er fuldt af Kamp. Det tredie Værelse er Gudsfrygtens; der sejres der over Lidenskaberne. Saa kommer Hvilekammeret, saa Foreningens og saa Henrykkelsens Kammer. Det inderste Lønkammer i Sjæleborgens Midte, det er det Gemak, hvor den mystiske Formæling med den treenige Gud finder Sted.

Der er blandt Jordens Haver én, som Mennesket skal vande og pleje, det er Sjælens Have. Med egne Hænder maa man først øse Vandet op af Aandens Brønd, om man vil dyrke den op; det sker gennem Betragtningens Bøn: indadtil betragter man sin egen Syndighed, udadtil Kristi Lidelse. Men den, der vil dyrke sin Jord endnu bedre, kan ikke nøjes med sine Hænders Slid; han maa bygge et Vandingsværk, der af sig selv øser Vandet op og gyder det let over Hjærtehavens Bede. Det sker ved Samlingens eller Hvilens Bøn *(oracion de quietud)*. Der hersker ingen Travlhed i Sindet længere, thi Viljen er helt sænket ned i Guddommen og forenet med denne. De ydre Sjæleævner er dog endnu vaagne: Forstand og Fantasi er ikke sikrede mod Omverdenen; den salige Hjærtefred

holder sig dog, selv om man udvortes er optaget af aandeligt Arbejde (af lydelige Bønner, af Forfatterskab e. l.) Men har man hævet Sjælen til Foreningens Bøn, da er man ude over al menneskeligt Arbejde og Møje. Da vander Gud selv vort Hjærtes Have; det stiger og flyder gennem talrige Kanaler, saa ingen Plet bliver tør. Nu er ikke blot Viljen, men ogsaa Forstanden forenet med Gud, kun Hukommelse og Fantasi er endnu frigivne. De højere Sjæleævner er slumret sødeligt ind i Guds Kærligheds Favn; og kun en vis Aktivitet, som Vandring eller Andagtsøvelser, er endnu overladt det ydre Menneske. Men dette sidste hører op i Henrykkelsens Bøn *(oracion del arrobamiento)*; der er alle Sjælekræfter bundne; Sjælen er ganske passiv, lammet af Ekstasen. Nu vandes Hjærtehaven ikke længer, men overgydes pludseligt med den himmelske Naaderegns Strømme, og Sjælen forfriskes i sit Inderste; thi den er hævet til den højeste Flugt, selv Legemet føler sig løftet i dette korte, salige Nu. Thi mere end en halv Times Tid kan denne Tilstand ikke vare ved. Da vaagner man op i Taarebad, i Taarernes Naade. En blid Mathed følger endnu længe efter, den blide Mathed, der paa Portrætet endnu slører Teresas Ansigtstræk.

Den Sjælekundskab, der former sig til disse Billeder, er et Forbud om moderne Psychologi. Den véd særdeles vel at skælne mellem Sjæleævnerne og iagttage deres Virksomhed i Andagtens forskellige Tilstande. Det er den Selvbesindelse, der

ligger bag Augustins «Bekendelser», men ivrigt fortsat og udviklet. Teresas Selvbiografi er et af den religiøse Følelses fornemmeligste Kildeskrifter, og hendes Selvanalyser er paa Vej til at blive virkelig Psychologi. At hun gør de øvrige Sjæleævner til Udenværker om Viljen, er ikke hendes Opdagelse, thi denne Betragtning er grundlagt af Duns Scotus (S. 153). Men den Forening med Gud gennem Viljen, som for ham endnu var en skolastisk Lærdom, træder med Teresa ud i Livet som en altbeherskende Tanke. Kærlighed er for hende Vilje, «en Pil, som Viljen skyder ud,» at blive ét med Gud i Kærlighed er at blive ét med ham i sin Vilje, d. v. s. at lade hans Vilje raade helt i sig. Dermed er Mystiken bleven udelukkende praktisk: den gamle Erkenden af Gud er kastet helt overbord; af Skolastikens lærde Theologi vil Teresa ikke vide det mindste. Hun staar i sin kvindelige Visdom ligesaa fast mod denne Fjende, som Luther i hans mandige Intelligens.

Men endnu mere følger af denne Psychologi: den stadige Higen indadtil og Udskillelsen af alle ydre Sjælevirksomheder gør ikke blot den theologiske Erkendelse, men ogsaa i Virkeligheden al ydre Fromhedsytring og al kirkelig Praxis overflødig. Det er kun Børnelærdomme og kun Lægmandsfromhed; — den virkelig Indviede kender kun ét frugtbart Gudsforhold: det er Bønnen. Og det ikke Bønnen med Rosenkrans og Formler og lydelig Tale, men Bønnen, der bedes i Tavshed: Betragtningens, Samlingens, Foreningens og Hen-

rykkelsens Bøn, saaledes som hun jo stiller Skalaen op. Det er den sublimeste Form af Bøn; thi man beder ikke om noget, ønsker heller ikke at opnaa noget ydre Gode, knap nok den indre Lykke, som Henrykkelsen ellers gaar ud paa at skabe. Man har fundet en sjælelig Tilstand, i hvilken man elsker at dvæle, det er Kontemplationen, den svævende Kresen om Sjæledybet og Beskuelsen af det Gudsbillede, som det rummer. Vingeslagene hvormed man svinger sig op til denne høje Flugt, Sjælearbejdet, som bereder Kontemplationen Vejen, kaldes Meditation. «Meditationen arbejder og saar, Kontemplationen høster og hviler,» hed det. I mere end hundrede Aar var disse Selvfordybelsens Tilstande det højeste aandelige Gode, som fromme Folk stilede efter; de satte alle Sjælekræfter ind derpaa og vandt utvivlsomt mange Sjælekræfter derved. Det er det, der giver dem Værd i egne Øjne, og efterhaanden ogsaa det, der giver dem Værd i andres Øjne; til det tilsidst bliver Mode at være from paa denne Maade, og det hele ender i Tomhed og Skinhellighed.

Og Skade var det; thi det man vilde, var godt. Ser man Teresas Tanker udtrykt i hendes Ven Juan de la Cruz's simple Form, er det næsten Protestantisme; det er, som alt Hedenskab er forsvundet og den pure Kristendom kun er tilbage. Med Foreningen med Gud forstaas intet Pantheistisk, men en Sjælens Omformelse ved Kærlighed, hvori Menneskeviljen tilsidst føres til intet at indeholde, som ikke ligger i Guds Vilje. Beredelsen til denne For-

ening er derfor ikke Begriben, Smagen, Fornemmen, Fantaseren om Guds Væsen, men kun Renhed og Kærlighed. Askesen, som drives, er kun den aandelige, at ophæve den naturlige Erkendeævne for at erstatte den med den rene Tro. Kontemplationen skal udelukkende befatte sig med Betragtningen af Jesu Liv, Lidelse og Død; alt andet skal udtømmes. Og fri skal Sjælen blive gennem denne Hengivelse, selv fri for Glæden over sine moralske og aandelige Goder; end ikke de overordentlige Naadegaver skal nogen rose sig af. Fri er man fra Andagtsøvelser, Billeder, fra Pilgrimsvandring og Kirkegang — det hele Apparat er kun for Begyndere. Ogsaa Helgendyrkelsen svinder ind til næsten intet.

Jo, ganske rigtigt: Saalænge vi ser paa disse Mystikeres Tanker, saa er alting i Orden, fuldt af Fremskridt og reformatorisk Kraft — men saa snart vi ser paa deres Liv, falder det hele Billede sammen. Det Maal, de stiler efter, og hvortil det alt skal tjene, er stedse den usalige Hvile og denne sjælelige Udtømthed, den «Bevidsthedsnat», hvori al naturlig Erkendelse er ophævet. Det hele løber ud i Klosterpraxis og Skriftemaalsteknik, som skal bringe den enkelte Sjæl til Ro. Selv den fortrinlige Bestemmelse af Troen som Vilje fører blot til, at man nu desbedre kan synke i Ro, nemlig ved at opgive sin Vilje. Derfor er Duns Scotus, som grundlagde Viljeslæren, ogsaa Kvietismens egentlige Stifter, den videnskabelige Begrunder af

den Augustinske Søgen efter Hvile — *donec requiescat in te.*

Og vil denne Mystik ikke krybe i Sneglehuset af sig selv, saa skal Tidsalderen, hvori den lever, nok faa den til det. Absolutismens og Jesuitismens Tid — det religiøse Modbillede til dette dobbelte Voldsherredømme, det er just Kvietismen. Passivitetens Evangelium, den fuldkomne Tankeløsheds Hellighed, — hvad kan vel passe bedre i Herskesygens Kram?

Men den Magt, som her groede frem, bar dog mere i sig, end dens Beskyttere anede; ja, i et enkelt, historisk Øjeblik, trak det sammen til en Katastrofe, som kunde have sprængt den katholske Kirke i dens daværende Form og hindret, at den fik sin nuværende Skikkelse, hvis ikke den altid aarvaagne Jesuitisme i Pagt med et almægtigt Hofs Bigotteri havde forstaaet i sidste Øjeblik at hindre et afgørende Skridt.

Det er det Drama, der paa Ludvig d. 14des Tid spilledes i Italien, med Spanieren Michael de Molinos som Hovedperson. En ung theologisk Doktor kommer Aar 1670 til Rom. Adelig, rig og uafhængig — end ikke præstelig ansat — lærd og skarpsindig, smidig og indtagende baner han sig hurtig Vej til Pavestadens fornemste Kredse, hvor selv Jesuitismens Spidser og Kirkens højeste Dignitarer skænker ham deres Fortrolighed og modtager hans aandelige Vejledning. Molinos' *Guida spirituale* (1675), en lille Bog paa et Par hundrede Sider, fortæller os, hvad det var for Visdom, han

bragte til Rom — simpelthen den spanske Mystik, som den var nedfældet fra Teresas og Juan de la Cruz's Dage, men nu gennem en talentfuld Mand gjort brugbar for et gunstigt Øjeblik og gjort fængslende ved en Form, der snart forbavsede ved sin Fattelighed, snart ved sine aandrige Parodoxer. Med sin fint udførte Psychologi bliver den for de gejstlige Herrer Vejledning i en ny Skriftemaalspraxis, der giver Sjælerøgten og dermed Frelsesvejen en ganske anden Karakter end før. «Dersom du vil, at den almægtige Konge skal tage Plads i din Sjæl, maa du holde den ren, rolig og fri, ledig og tom, stille og sagtmodig, ren for Synder og Fejl, fri for Frygt, ledig og tom for Tanker, stille og sagtmodig under Fristelser og Prøvelser.» «I denne Tilstand, hvor Sjælen samler sig i sig selv som i sit Centrum og finder Guds Billede, i denne elskovsfulde Hengivenhed, hvor Sjælen forglemmer alt for blot at agte paa Guds Vilje, er det, vi hører Gud og taler til ham, som om der ikke i Verden var andre end vi og han». Det intelligente Italien, der ved denne Tid har været træt af Gerninger og Helgener, som Tyskland var det paa Reformationens Tid, griber med Glæde og Iver denne umiddelbare Vej til Gud; — paa de lavere Folkelag gør det Indtryk, at man paa denne Vis gaar fri for Skærsildens Pine.

Hvad hjælper det, at Folkeprædikanten Sergeri, en omvandrende Jesuit, der alt i levende Live betragtedes som Helgen rundt i hele Italien, vender sin Tales Glød mod Molinos' Kætterier. Kirke-

klokkerne ringede i de italienske Byer, naar Sergeri nærmede sig dem; men Molinos kunde han ikke styrte: de romerske Jesuiter finder endnu dengang intet uskikkeligt hos ham. Lidet frugtede det ogsaa, at den neapolitanske Kardinal Carracioli i en udførlig Skrivelse besværer sig til Paven over «den passive Bøns» Kætteri, der nu ogsaa vinder Tilhængere i Tusindvis i Syditalien, — Molinos har en paalidelig Ven, ikke blot i Folkestemningen men ogsaa i Kirkens Overhovede, i Pave Innocens XI, der allerede som Kardinal Benedict Odeschalski havde været den spanske Mystik huld. Under denne Paves første Regeringsaar stiger Molinos' Berømmelse til Verdensry. Han faar Bolig anvist i Vatikanet, hvorhen snart en sand Pilgrimsvandring finder Sted fra alle katholske Lande af Præster og Prælater, der vil lære «den rene Tro» og dens Skriftemaalspsychologi.

Det kan ikke være nogen Tvivl underlagt, at Innocens, der aabent vedgik sig Tanker af protestantisk Karakter, og som i Striden mellem Jesuitismen og den halvreformerte Jansenisme i Frankrig holdt med denne sidste og igen fandt dens Støtte under sin Kamp med Ludvig d. 14de, pønsede paa at afryste — eller dog lindre — det Aag, hvori Jesuiterne efterhaanden havde indespærret Paven gennem deres almægtige Beskyttelse af Pavedømmet. Den iøjnefaldende Yndest, Molinos fandt ved Innocens's Hof, kan da næppe forklares ved andet end ved Pavens Ønske om gennem den nye Fromhed at skabe en Form for Katholicisme, der i sin Kon-

sekvens gjorde Jesuitismen overflødig og tog adskilligt af Kirkelivets tomme og trættende Udvortes-hed med i Løbet. Men denne gavnlige Reform, som dog havde været naturlig i det 17de Aarhundrede, hvor den var forberedt gennem saa mange frisindede Bevægelser indenfor Kirken, baade fra mystisk og rationalistisk Side, og som nu havde fundet sit gunstigste Tidspunkt ved dette Sammentræf af en talentfuld Sjælefører og en rettænkende Pave, maatte dog, ligesaa naturligt, strande i en Tid, da Jesuitismen overalt fandt mægtige Tilhold og fejrede store Triumfer.

Ludvig den 14des Hof, den daværende Verdens virkelige Magtcentrum, som Jesuiterne derfor nu omlejrede ligesaa ivrigt som fordum Pavehoffet, blev det Sted, fra hvilket Forargelsen udgik. Kongens personlige Uvilje mod den Pave, der havde hindret hans gridske Bemægtigelse af de gejstlige Vakancers Indkomster, og dette endogsaa i Pagt med de kætterske Jansenister, drejedes af Skriftefaderen Père Lachaise's og de andre Hofjesuiters behændige Manøvrer om til en Modstand mod de for Jesusselskabet saa truende, liberale Tendenser, der herskede i Pavens Omgivelser. Den allerede dengang svækkede Konge, hvem Dødsfrygt og Samvittighedsangst fra Tid til anden drev viljeløst over i Gejstlighedens Arme, lyttede dennegang atter til dens Raad og mente nu ved at rette et Dødsstød mod den pavelige Liberalisme paa engang at gavne sin Politik og at vinde Guds Velbehag, som

han fordum havde ment at vinde det ved sin voldelige Færd mod Huguenotter og Jansenister.

Og Stødet førtes mod stakkels Molinos, der nu maatte lære den korte Vej fra Kapitolium til den tarpejiske Klippe at kende. Paven var ikke stærk nok til at modstaa den franske Gesandts, nu naturligvis af Jesuiterne sekunderede, Fordring om en Undersøgelse af Molinos, og denne maatte nu, svigtet af dem, der forhen havde baaret ham — selv den franske Gesandt var blandt hans fortrolige Venner — indvillige i en Tilbagekaldelse af sin Lære. Den gik for sig med største Pomp i Peterskirken den 3die September 1687, og Folkemassen, der før havde palmestrøt hans Vej, mødte ham nu med Korsfæstelsesraabet; de havde brændt ham strax, om Pavegarden ikke havde værnet ham. Molinos blev dømt til Klosterfængsel og ført bort til Dominikanerklostret Sant Pedro Montorio, og dermed til en Skæbne, der dækkes af uigennemtrængeligt Mørke. I 1697 rygtedes det, at han var død, — sandsynligvis forgiftet paa et Tidspunkt, da hans Frigivelse var en for den franske Klerikalisme faretruende Mulighed.

Saaledes drev Uvejret over, — og der blev ingen Reformation af Mystiken dengang.*)

---

*) Den danske Litteratur har Æren af at have frembragt den bedste Bog om Molinos, nemlig C. E. Scharlin's store Afhandling: Den spanske Mystiker Michael Molinos Liv og Skæbne (Vidensk. Selsk. Skr. 1852). Selv Kvietismens Særforsker H. Heppe har intet haft at føje til denne mesterlige Undersøgelse og lægger den umiddelbart til Grund for sin Fremstilling.

Derfor blev det ogsaa kun til et indre Røre, det andet Mystikens Drama, hvori Ludvig den 14des Mænd griber ind, og som den ulykkelige Madame de Guyon (1648—1717) sætter i Bevægelse. Den Fromhedsretning, som greb denne af Sygdom og Klostergang, Slægtskab og Djævelskab, af tvungen Ægtestand og Klerkesvig hjemsøgte Sjæl, og hvori hun fandt Hvile og Styrke under sit Livs usigelige Omskiftelser, var oprindelig udgaaet fra det just i hine Tider paa aandelige Spirer saa rige Schweiz. Her havde en ung adelig Dame, Fru de Chantal, støttet til Skriftefaderen Frants af Sales, allerede ved Aaret 1610 grundlagt et Klosterliv, der i sin Tankegang vel var en Fortsættelse af Teresas Mystik, men i sin Praxis en hysterisk Forvildelse, som den spanske Nonne aldrig vilde have skænket sit Bifald. Svært at sige, hvad der virker uhyggeligst: en sex og tyveaarig Enke, der brændemærker sin Barm for at undgaa fornyet Ægteskab, en Moder, der gaar i Kloster, trædende over sin Søn, der fortvivlet kaster sig over Dørtærskelen for at spærre hende Vejen, eller en Skriftefader, der slaar de kvindelige og moderlige Følelser, som bagefter gæster den Klostergivne, ned med den raffinerede Lærdom, at disse hendes Tvivl og Anfægtelser just er det Smærtens Offer, hun skal bringe, at det er Mariæ Fødselsvéer, som hun skal udstaa for at føde Frelseren. Ved saadan listig Sjælesorg lykkes det Frants af Sales at fordreje denne begavede Kvindenatur, saa den Gæring, der uden hans Indgreb vilde have ført hende bort fra det katholske

Helligheds værk og hjem igen til hendes Børn, nu istedetfor bliver indstillet paa at avle den Elixir, der siden den Tid har været rigelig udskænket i den katholske Kirke til Sindets og Samvittighedens narkotiske Bedøvelse, og som kaldes den uinteresserede Kærlighed *(l'amour désintéressé)*.

Nu er det ganske vist en ædel Kraftanstrængelse, der ligger bagved denne Uinteresserethed; thi det er Selviskhedens Interesser, man vil bort fra. Man ser meget vel, hvilke Farer der lurer bag Beskuelsens Fortabelse: Egoismens Fare, Erotikens Fare. Nyder man sig selv, eller nyder man Gud, i denne sin Hengivelse, da er man paa Afveje med den, da falder man ved sin Fromhed hen i den Sanselighed, som man just ved sin Fromhed vilde undgaa. Men da man ikke kan finde den naturlige Udvej af denne Klemme, den Vej, som Protestantismen traadte, nemlig at gøre Gud til sin Fader og Mennesket til sin Broder, og elske med Barnets og Broderens Renhed; den Kærlighed, der giver Sindet Frihed, fordi den lader Sindet følge sin inderste Natur; den Kærlighed, der ophæver Selviskheden, fordi den giver Mennesket noget andet at tænke paa end sig selv, — saa hitter man paa den kunstige Udvej at skabe en Uinteresserethed, der bestaar i slet ikke at interessere sig for nogetsomhelst. Og Fru Chantals Kvietisme havner da i denne hensigtsløse Ophævelse af Menneskenaturen, som vi ogsaa kender fra Jesuitismens Sjælepleje. De beder, i sørgelig Modsætning til hin græske Billedhugger, der bad, at Sta-

tuen maatte blive levende, — de beder begge — og bruger begge netop dette Billede —, at Mennesket maa blive som en Statue, saa kold, saa urørlig, saa følelsesløs, saa viljeløs, saa tankeløs, som Statuen i dens Nische.

«Hvis Billedstøtten kunde tale i sin Grotte og man vilde spørge den: Hvorfor er du der? Saa vilde den svare: Fordi Billedhuggeren har stillet mig der. — Hvorfor bevæger du dig ikke? Fordi han vil, at jeg skal blive ubevægelig. — Hvad tjener du da til her? hvad Gavn har du af at være saadan? Jeg er ikke her for at drage Nytte deraf, men for at tjene og lyde min Mesters Vilje. — Men du ser ham jo dog ikke! Nej, vilde den sige, men han ser mig, og han har sin Glæde af, at jeg er der, hvor han har sat mig. — Men vilde du ikke gerne have Kraft til at røre dig og træde nærmere hen til ham? Nej, ikke uden han vilde befale mig det. — Har du da slet ingen Ønsker? Nej, thi jeg er der, hvor min Mester har stillet mig; hans Velbehag er det eneste, der stiller min Sjæl tilfreds.»

Det var i denne Livsretning — om man tør smigre den med dette Navn — at Fru de la Mothe Guyon slog ind. Hun var en smærtesøgende Natur, og maa rent fysisk have følt Lyst ved Lidelse; ellers er det ufatteligt, at hun, der ellers havde nok at trækkes med i sin Svigermoder, sin vrantne Mand og sin jesuitiske Broder, kunde anse det for en Forfriskelse *(rafraîchissement)* fra Tid til anden at lade en sund Tand trække ud,

medens hun lod de syge blive siddende; at hælde smæltet Bly paa sin Hud; at dryppe sig med Lak, hvergang hun forseglede et Brev; eller at hun, naar hun plejede Syge, kunde hitte paa saadanne Perversiteter som at spise af deres Opkastning o. l. Hun erklærer da ogsaa ligefrem, at hun i sin Kærlighed til Kristus var betaget af en saa voldsom Attraa efter at lide, at hun fortæredes af Længsel derefter. Hun blev pludselig led ved alle Skabninger; alt hvad der ikke var denne hendes Kærlighed, var hende ulideligt. Det Kors, hun hidtil havde baaret af Resignation, blev nu hendes Lyst og bedste Vederkvægelse.

Saavidt var hun drevet af Livets Smærter og af sin indre Livsvé, at hun med Lyst kastede sig over i Smærten; og dog er der intet af den frastødende Kulde over hende, som slaar os i Møde fra Fru de Chantal. At gaa fra sine Børn faldt hende aldrig ind, — det blev hendes sidste Trøst at hun havde dem at ty til, da Verden vendte sig fra hende; med den blideste Taalmod bar hun sine Slægtninges raffinerede Plagerier og de Skuffelser og Bagvaskelser, de gejstlige Herrer beredte hende, da hun i sin Enkestand viede sig til sit fromme Liv. Sin Rigdom havde hun i sit Ægteskabs Tid forvaltet med den kærligste Omsorg for alt, hvad der hed Fattige og Syge paa hendes Gods. Hun plejede dem selv, redte deres Senge og forbandt deres Saar. Der kom en Dag, da hun, som havde raadet over en af Frankrigs største Formuer, maatte bede Madame de la Chétardie om en

Særk og et Snøreliv, fordi hun selv intet ejede. Og der kom Tider, da hun, som havde været Madame Maintenons Fortrolige og skabt den Fromhed, der en Tid blev Mode i Paris, maatte ligge syg og forladt i sin Celle, voldgiven den uforsonlige Biskop Bossuets Forfølgelser og Drillerier og hans raa Forsøg paa at udnytte hendes udtømte Legemskraft for at aftvinge hende Tilstaaelser. Hun bar det alt.

Fordi hun besad denne kristelige Kraft, er der en kristelig Finfølelse i Fru Guyons Mystik, som Fru de Chantal og Frants af Sales ikke naar, skønt hendes Betragtninger bevæger sig i deres Skema. Hun nærer i Virkeligheden den største Mistillid til alle visionære og ekstatiske Tilstande. I Visionen ser man ikke Gud, ejheller Kristus, men kun en Lysets Engel, der er en Afglans af Kristus, som Regnbuen er det af Solen. Ekstasen forklarer hun som en aandelig Sanselighed, hvori Djævelen vil daare Sjælen og lede den bort fra Kristus med alskens søde Fornemmelser. Selv Henrykkelsen, der dog er en Dragelse af Guds egen Kraft, er en Halvhedstilstand, hvor Sjælen stedse er bundet til sig selv, d. v. s. optaget af sig selv, skønt den vil flygte bort fra sig selv. Saa højt end Mennesker beundrer denne sublime Tilstand, er den dog endnu en Ufuldkommenhed, en Mangel ved den menneskelige Natur.

Derfor — nu venter man noget fornuftigt; thi alt dette er jo, ret forstaaet, rigtigt, ja en Ophævelse af hele Mystikens Program; men ak, i

Konklusionen har vi hele Kvietismens Ulykke — derfor skal man nu fuldstændig ophæve sig selv. «Den sande Henrykkelse og den fuldkomne Ekstase fuldbyrdes ved en total Tilintetgørelse, hvor Sjælen opgiver enhver Egenskab og uden Vold og Vilje glider over i Gud som til det Sted, der er dens eget og er den naturlig.»

Saaledes naar ogsaa hun til det døde Punkt; men ligesom den hellige Teresa forstaar hun at omgive denne Sjælens triste Vej med et forsonende Skær af Poesi. I hendes første, skønne Skrift, *Les torrens*, «Strømmene», skildrer hun, hvorledes Gud, hendes Sjælefører, styrer hende som en øvet Styrmand tilskibs, ned ad Floder og Strømme, Livets og Sjælens mangfoldige Veje, til det Sted, hvor de munder ud i Havet, og Havet er Gud. Langt større Virkning havde dog den lille Vejledning til Bøn, som man i Aaret 1688 fik hende til at udgive under Titelen: «*Moyen court et très facile de faire oraison*». Det var med den, hun gjorde saa mægtig Lykke; thi den fløj hele Frankrig over og gav de fromme kort Besked om Frelsens nye Vej, en *Guida spirituale* fra fornem Kvindehaand, som snart blev den mondaine Verdens Katekismus; — det var den, der blev hendes Ulykke, thi den gav sort paa hvidt for hendes Kætterier.

Sit Højdepunkt fejrede Fru Guyon i en kort Aarrække efter 1688, da hun midt i tunge Prøvelser, som Folkesnak og Kleresi i skøn Endrægtighed havde beredt den allerede vidtberømte Dame — en Forfølgelse, der endte med at kaste hende i

forsmædeligt Klosterfængsel i Paris, var udfriet af dette paa et Vink af Madame Maintenon, og kort efter vandt sin Befrierinde for sig. Den kongelige Maitresse var mindst af alt et Menneske uden Aand og Hjærte. Hun fulgte levende med i det religiøse Liv og havde sine bedste Timer i Klostret St. Cyr, hvor hun havde oprettet et berømt Asyl for Smaabørn, og hvor hendes Celle blev et Audiensgemak for gejstlige Mænd af alle Aandsretninger, med hvem hun underholdt sig Timevis.

Nu blev Fru Guyon hendes Yndling; den lille «Moyen court» har gjort den højeste Lykke, som en Bog kan gøre; thi den befinder sig fra nu af i Madame Maintenons Lomme. Forfatterinden kaldes op til Hoffet; man lytter til hendes Vejledning i Madames Kabinet, og der gives hende Lejlighed til at udbrede sin Lære ved Konferencer og Sjælepleje i St. Cyr. Lykkelige fire Aar for den forfulgte Stakkel, der nu endelig syntes at have naaet sin Bestemmelse, fundet kvindelig Forstaaelse, hvor Mændene kun sveg og misforstod, og fundet en kvindelig Opgave, hvori hendes Lidelsers Erfaring kunde sætte Frugt.

Da strandede pludselig det hele — igen paa gejstlig Mistænksomhed. Den mægtige Biskop i Meaux, Kirkefyrsten Bossuet, der, just ved denne Tid, opmuntret af den Sejr, den franske Hofkirke havde vundet i Rom ved Molinos Fordømmelse, nu vilde forfølge Kvietismen overalt, bliver nu ogsaa skræmmet op mod Madame Maintenons Protegé; men den Strid, der nu begynder om Fru Guyons

Principper, rækker langt videre end til hende og hendes Skrifter. At hun tilbagekalder sine Meninger og kendes fri for Kætteri, men atter styrtes for skammelige Anklager mod hendes kvindelige Rygte; at hun falder i Unaade ved Hoffet, ja sættes to Gange i Bastillen, dernæst i Klosterfængsel, for endelig i sin Alderdom at faa lidt Fred hos sin Søn i en lille By nær ved Blois — det bliver nu det mindre ved Sagen; thi Striden kommer til at staa mellem Frankrigs to kirkelige Stormænd: «Ørnen fra Meaux» og «Svanen fra Cambray», Bossuet og Fénelon.

Af begge havde man æsket Skøn om Fru Guyons Principer, og skønt de høje Kommitterede vel enedes om at fordømme en Række af hendes Sætninger, som hun da ogsaa tilbagekaldte, var der dog ikke opnaaet nogen Enighed om selve Sagen. Den ædle, fintfølende, frisindede Fénelon — hvilke Prædikater er gode nok til at pryde denne Mand, der staar som en af den franske Kirkes reneste Skikkelser, hvis milde Aand, hvis psykologiske Sans og poetiske Finhed besjæler ikke blot hans egne Skrifter, men en hel Aandsretning, der følger i hans Spor, og en Litteratur, der befrugtes af ham? — han havde allerede tidlig haft Øje for den Vækkelse til indre Liv, som brød frem med Fru Guyon, og Nerven i dette Liv vilde han sidst af alt klippe over.

Da derfor Bossuet, der kun vilde vide af Mystiken i dens nedarvede, skolastiske og klerikale Form, skrev et heftigt Stridskrift mod Fru Guyon

(Instruction sur les états de l'oraison, 1697), nægtede Fénelon, der nu var Ærkebiskop i Cambray, at give det sit «Imprimatur», og forfattede som Modskrift derimod den Bog, der blev det vigtigste Indlæg i den hele Strid, og hvori hele den franske Kvietisme munder ud som i en forklaret og forsonende Afslutning: *Explication des Maximes des Saints*.

Den franske Mysticismes Historieskriver M. Matter har med en vis Ret opholdt sig over, at man altid er vred paa Fru Guyon, medens man lovpriser Fénelon; thi det er dog hendes Ideer, som den store Skribent udvikler, og hende, der gjorde ham til Mystiker. Dog er der nogen Grund til at sætte Skæl mellem de to. Ikke blot den sydlandske Voldsomhed og den kvindelige Hæftighed i Guyons Standpunkt, der skyldes hendes Temperament og den spanske Mystiks Indflydelse, var afsvalet og beroliget hos Fénelon, — han forstod at lave fransk Vin uden spanske Tilsætninger — men selve Sagens Princip blev klaret og frugtbargjort under hans Hænder. Han ser, at der i denne uinteresserede Kærlighed, der hos selve Kvietisterne løb ud i Goldhed og førte til Forstenelse, var rørt ved en Sag, som kunde gøres frugtbar for det hele Kristenliv, hvis man blot forstod Ordet *amour* noget anderledes, end disse Kvinder havde gjort. Thi for dem var Gudsforholdet i sin Grund Erotik, en Forelskelse, hvis Attraa de blot havde søgt at lamme ved at tilintetgøre alle deres Drifter og al naturlig Virksomhed. Men Fénelon var ikke forelsket af

sig; derimod var han en i lige Grad moralsk funderet og filosofisk afklaret Personlighed. Filosofen i ham spørger derfor strax: hvad er den Gud, der skal elskes paa denne Maade? Og Moralisten i ham svarer: Han er det Gode *(l'idée du bien)*. Saa er dette: at elske ham uinteresseret det samme som en uselvisk Hengivelse til det Gode, og denne Kærlighed maa da bestemmes som den højeste ethiske Tilstand, et Menneske kan naa til. Idet han elsker Gud for Guds egen Skyld, gør han det Gode blot for det Godes Skyld; han har naaet en aandelig Overlegenhed, hvor hverken Udsigten til Løn eller Frygten for Straf har den fjærneste Indflydelse paa hans Beslutninger, — med andre Ord: det Standpunkt, en Personlighed skal staa paa. Derfor holder man siden Fénelon mere af at tale om *la charité désintéressée*, idet man vil betegne, at det ikke er Elskov, der er Tale om, men en Kristenkærlighed, der har sit Udslag i Barmhjærtighed. Ved denne Formulering, der paa engang var filosofisk og kristelig, gav Fénelon Kvietisternes Yndlingstanke en almen Gyldighed, der ikke blot skaffede den Udbredelse blandt fintfølende Katholiker, hvem den samme Tanke havde frastødt i den Form, de kvindelige Kvietister havde givet den; men — hvad der er en endnu mærkeligere Bedrift — han skaffede Tanken Indgang i den filosofiske Verden, idet ingen Ringere end den nærmest kommende Tidsaands Grundlægger, den tyske Filosof og Statsmand Leibnitz, erklærede *l'amour désintéressé* i den Form, Fénelon havde givet den, for det uom-

tvistelige Ideal for sand Humanitet og sand Kristendom. Leibnitz' ivrige Stræben efter, som Tænker at skabe Enhed mellem det Religiøse og det Humane, og som Statsmand at forlige de forskellige Kirkeafdelinger, fandt her en Form af Fromhed, hvori alt kunde mødes. «Jeg tror,» skriver han, «at Monseigneur Ærkebiskoppen af Chambrai har haft til Hensigt at løfte Sjælene op til den sande Kærlighed til Gud og til den Ro, som følger med, hvor man nyder denne, idet han tillige afværger den falske Hviles Illusioner; og jeg tror, at der er intet, der mere fortjener at forkyndes, end denne sande Kærlighed til Gud.» (Fragments. P. 174—175.) «Denne guddommelige Kærlighed,» siger han (173), «staar uendelig højt over al Slags Kærlighed til Skabningerne. Thi andre Ting, som er værd at elske, udgør kun en Del af vor Lyst og vor Lykke, medens Glæden i Gud ikke udgør en Del af vor Lykke, men hele vor Lykke. Den er Lykkens Kilde, den eneste Glæde, som ikke kan skade ved sine Følger, den eneste, der er sikkert og absolut god, og som ikke kan medføre nogen Fortræd eller nogen Udskejelse.» Den uinteresserede Kærlighed er for Leibnitz paa en Gang det rigtige Gudsforhold og det rigtige Forhold til Mennesker, den sande Fromhed og den sande Moral; thi kun, hvor Egoismen er fuldstændig ophævet, kan der være Tale om sand Moral; men dermed bliver denne Kærlighed Samfundets Grundlag, ja selve Retsvæsenets Princip. Retsplejen bestemmer Leibnitz, i Sammenhæng med disse Tanker, som «vís Barmhjærtighed»

(*la charité réglée suivant la sagesse*), en Samfundsledelse, der stiler mod alles Lykke og som derfor kun kan fuldbringes, hvor Helheden, og ikke den enkeltes Interesse, bestandig haves for Øje.

Saaledes blev, under den store Tænkers Haand, Grundtanken i det 17de Aarhundredes Mystik, der var udsprunget af de enkelte Sjæles fortvivlede Kamp for at komme ud over sig selv, omformet fra den golde Selvfornægtelse til et Princip for den frugtbare, virksomme Almensans, som var Livsaaren i Rationalismens Tidsalder.

Udløbere og Eftervirkninger.

Et højt Sted maa man stige op paa, med Udsigt over alle Kristenhedens Riger og Lande, om man skal overskue det Forløb, Mystiken har taget siden hine dens rige Dage. Vi ser den paa Katholicismens Alfarvej. Jo sandelig hjalp den mod Protestantismen! Nu kan de det alle og har den overalt, i Bønnebog og Andagtsbog, i Psalmer og i Billeder, i Jesu Hjærtes Orden og i Jesu Selskab; selv disse sidste fik lært Tonen tilsidst. Og alle fornemmer de, at de her har noget at leve paa, som Protestantismen ikke har, at de har taget Perlen op, som Kætterne lod ligge i Ageren.

Men endnu bredere er Strømmen paa Europas østlige Folkevej, hvor Kirkens brogede Billeder og Klostrenes synske Munke, ja en uoverskuelig Folkemasse i lidendé Taalmodighed er stumme Vidnesbyrd om, hvilken Magt en Religion kan faa, der hersker over Folket uden Ord og uden Tanker, ja uden Handlinger, andre end dem, som Kirkeskik og Kirkebod byder. Og dog er Mystikens Magt

ikke størst i den «orthodoxe» Kirke. Det er til de russiske Sekter, man skal gaa, om man vil opleve den i dens primitive Kraft. Den indestængte Kirkeluft har avlet denne hektiske Farsot, der bryder frem, saa her saa der; det kendes let paa deres Navne, af hvad Aand de er: «De Sukkende», «De Tiende»; «De, der i dette Liv er bragt til Ro»; «Ikke—vore» (thi de er Guds). Bekendte er især «Duchoborzerne», «Aandskæmperne», — ogsaa det syttende Aarhundredes Børn, en Sekt, der trængte ind paa Peter den Stores Tid; det indre Lys opfyldte dem, det lærte dem alt til Salighed, lærte dem ogsaa at undvære Kirken og dens Messe, at forkaste Korstegn og Sakramenter, at nægte Ed og Krigstjeneste, — en farlig Gæst i Kirkens og Hærens Rusland. Saa flyttede man dem til Krim; der havde de det for godt; nu maa de kukkelure etsteds i Transkaukasien. Man kommer vel ogsaa til at flytte «Stundisterne», de evangelisksindede Pietister, som Bonden Michail Ratrischnyj endnu i vore Dage kaldte frem. Thi ogsaa disse lader haant om Sakramenterne, eller tolker dem symbolsk; og hvad værre er: de mener virkelig, at alle Mennesker er lige, at de har lige Ret til Ejendom, at der skal ingen Penge og ingen Handel være i Verden. Vi kender Alle lidt til disse Folk, selv om vi ikke har hørt deres Navne. Thi vi kender en langskægget Plovmand, en Bonde med Grevetitel og Digternavn, der mener ganske som de, ja, som endogsaa har ét og andet imod Ægteskabet at bemærke. Han hører hjemme blandt

Duchoborzer og Stundister; thi fra denne gærende Folkebund steg engang Bonden Basil Soutajew, Kærlighedslivets socialistiske Forkynder, han der engang vinkede ad den drømmende og digtende Grev Tolstoi og fik ham til at følge sig.

Og vender vi Blikket langt mod Vest, da vil vi ogsaa se Mystiken gløde bag Englands disede Horisont. De er slet ikke saa tørre og nøgterne der, som vi tror: gennem den store Verdensprosa med dens *matters of fact* og *business* lyder der stille Stemmer og stundom stærke Røster, der taler et andet Sprog end Pengenes og Parlamentets, ja selv end Højkirkens Søndagstext:

> Vi er det Stof
> som Drømme gøres af; vort smule Liv
> omlejres trindt af Søvn.

Naar selv den rigeste, den sundeste af Verdens Digtere kan lægge saadanne Ord paa den engelske Tunge, hvad maa vi da ikke vente at høre af den blinde Puritaner, der digtede bedre om det tabte end om det vundne Paradis, og allerbedst om det, han i sin Blindheds Nat selv havde erfaret, om «Lyset, der vælder af Mørket ud». — Og hvilken Verden af Mørke og Lys har ikke boet i hin forunderlige Kedelflikker, der af sit eget Levneds tornefulde Pilgrimsvandring skabte den Bog, der, næst Bibelen selv, læses mest af alle Bøger, som er trykt paa engelsk, den enfoldigt Troendes Ven og den kritiske Kenders Beundring. Thi kappes

ikke den akademiske Macauley og den franske Taine om at lovprise John Bunyans «Pilgrims Progress», fordi den lige klart og levende, lige alvorsfuldt og muntert kan skildre Menneskenes Sjæleliv og Menneskenes Livskaar! Og saa er det dog kun en gudelig Bog, skrevet i den mystiske Opbyggelses Manér med Stadier paa Livets Vej, til Rejsens Maal er naaet og Møjsommelighedens Dage er til Ende; indtil han, «der hidtil har levet i Troen, efter Forjættelsen nu gaar didhen, hvor han skal leve i Beskuelsen og se det Aasyn, som han har begæret med større Attraa, end de som mest længes efter Solens Lys.» Alt er personligt, alt realistisk, hvert Billede anskueligt og hvert Begreb haandgribeligt hos Bunyan — og dog er han den gamle Attraas Barn, dog maatte han Intuitionens og Ekstasens Vej og maatte gennem hele Sjælemørket, førend han lærte at se Verden i Virkelighedens Lys.

Og nu den gudbegejstrede Garversvend, — thi det Guddommelige har havt rigeligt Ombud blandt Haandværksfolk, naar det vilde betro Menneskeheden sine Hemmeligheder — denne George Fox, der en skønne Dag syede sig en Klædning af Læder, for i denne uopslidelige Dragt des tryggere at kunne forkynde det Mysterium, der var aabenbaret i ham, — og siger ikke selve Carlyle, at den Dag, da han syede sig denne Dragt, var en af de mærkeligste Dage i den moderne Historie! Jovist er Kvækerne en moderne Mærkelighed; thi med dem gaar Mystiken den Dag i Dag lyslevende

rundt i graagule Klæder og bløde Hatte, og selv denne ringe Særhed i det Udvortes er de jo ifærd med at lægge af.

De har ogsaa nok i det Indvortes; thi er der Nogen, hvem det Indre er alt, saa er det vel disse stilfærdige Angelsaxere, der, i den nye Verden som i den gamle, er Ærlighedens, Fromhedens og Menneskekærlighedens uforstyrrelige Bærere, disse Lighedens og Menneskerettighedernes første Idealister, der sagde «Du» til alle og ikke tog Hatten af for nogen; disse Verdensfredens første Forkyndere, hvem ingen Indianers Pil har truffet, fordi de bød de rødhudede Brødre Haandslag og Handelspagt i Stedet for Fejde, og hvem kun de moderne Projektiler træffer, naar de gaar ud imellem Kuglerne for at lindre Krigens Rædsler. Alt dette er skøn Kristendom, og Kristendom, der ikke har været forgæves. Der var en Tid, da den amerikanske Frihed gav Forbilledet for den Menneskerettighedernes Forkyndelse, der fyldte det attende Aarhundredes Frankrig; endnu i vore Dage er der et Fængselsvæsen og en Fangepleje, der skyldes de filadelfiske Brødre og Fængslernes Helgeninde, Elisabet Fry.

Og slaar man saa op i deres Bøger, saa er det ren og skær Mystik: Indre Lys og ydre Ro, Guds Stemme gennem Mennesket og gennem alt, der møder os Mennesker; ingen ydre Lærere og ingen ydre Lærdom, selv Kristus først og fremmest som en indre Oplevelse. Ejheller ydre Kultus eller foreskrevne Bønner: en tavs, forventningsfuld Bien paa Aandens Komme er deres eneste Kirkegang. Saa

pludselig ekstatiske Udbrud af en eller anden, hvem Aanden gæster, et profetisk Vidnesbyrd under den legemlige Skælven, hvoraf de tog deres Navn, og som i enkelte amerikanske Forgreninger er udartet til Henrykkelsens Springen og Hoppen.

Men i dette indre Lys har de læst deres Bibel, og i deres Tavshed har de grundet over den, og det er den, der har gjort, at deres Religion, der i sine mystiske Principer ellers ikke skiller sig fra en hvilkensomhelst Mystik (selv blandt Hedningefolk), er bleven til Kristendom. Men maaske har den Rationalisme, hvormed de af Kristendommen kun fastholder dens indre Side og af Kristus kun den Aand, hvori han vandrede, sin Andel i, at deres Kristelighed er saa inderlig, og at de vandrede i hans Aand til mangen Kristens Beskæmmelse. Maaske dog ogsaa deres Faatal vidner om, at det, de ernærer deres Kristendom med, ikke er nok til at bygge en Kristenhed paa.

Fra Puritanernes og Kvækernes Aarhundrede gaar Mystikens Kræfter som en Understrøm gennem det engelske Folk i den lange Tid, da dets Overklasse bøjer sig for Forstandens og Nyttens Regimente. Men med de nye Tider vaagnede de gamle Længsler; da Romantiken kommer til England, bryder Mystikens Kilder atter op, risler mildt gennem Wordsworths borgerlige Digtning, bruser vildt gennem Carlyles puritanske og pantheistiske Idealisme, besvaret i et svagere Ekko fra Vennen Emerson hinsides Verdenshavet. Ja, selv den klare Tennyson er i al Stilfærdighed en smule Ekstatiker,

der paa ægte mystisk Vis, ved idelig at nævne sit eget Navn, maa kalde sin Digterstemning frem. Robert Browning og Charles Kingsley, kort sagt de fleste af de Forfattere, som Englænderne virkelig læser, og som de opbygges af, har øst af det mystiske Væld eller følt det i sig selv.

Disse Mænd, der er saa vidt forskellige paa Overfladen, mødes alle dybest nede i en Attraa efter at se «det Uendelige i Tingene» og i det Krav, at de vil finde deres Sjæl og leve kun for den. Thi Folk havde i den materielle Tidsalder, der gik forud for dem, som Idealismens Forløber Johnson sagde, tabt Sjælen ud af Livet, og gik nu rundt og ledte efter den. Nu ser man — og da fornemmelig Digterne — denne Uendelighed afspejle sig i Naturen, og Mennesket midt i denne Natur som et Symbol paa Aandens og Naturens Møde.

«Den høje Sans
for noget, der er dybere tilhuse,
hvis Bolig er i Solnedgangens Lys,
i Havets vide Kres og Luftens Livsvæld
og Himlens Blaa og Menneskenes Tanke;
en Aand og en Bevægekraft, som rører
alt, hvad der tænkes eller tænkes over,
og strømmer gennem alle Ting.»

Det er den Sans, der behersker, ikke blot Tennyson og dette hans Vers, men hele den Række Digtere, Tænkere og Theologer i England, hvis Aand har været præget af Intuition og befrugtet af Pantheisme, ligefra det 18de Aarhundredes Platoniker William Law til moderne Mænd som Francis

Newmann med hans *Phases of Faith*. Men hos dem alle mærker vi den samme Stræben, som mødte os hos Fénelon og Leibnitz: at lade denne Længsel efter det Højeste falde sammen med Fornuftens og Moralens Krav. Det var en Ting, som Kvækerne slog fast med rationalistisk Tydelighed, at det indre Lys er det samme som Fornuften og Samvittigheden. Men Romantiken uddyber denne Tanke psykologisk og udvider den til en Verdensbetragtning. I Julius Hares berømte Bog *The Victory of Faith* fra 1839, opledes der en Sjælegrund i Mennesket, i hvilken Erkendelse, Følelse og Vilje er uadskilt tilstede i deres oprindelige Enhed. Denne primitive Ævne er Troen, den, der løfter Hjærtet og Viljen saavel som Erkendelsen, op fra de Ting, der ses, til dem, der ikke ses; den Ævne i Mennesket, gennem hvilken den aandelige Verden øver sit Herredømme over ham, og som derfor er den eneste Tro, ved hvilken han kan leve og bestaa. Den samme Tanke behersker Newmanns Bog om «Troens Stadier.» Ogsaa Emerson dvæler gerne i denne Beskuelse af vor indre Natur, og finder ikke blot Menneskets Enhed deri, men ogsaa dets Enhed med Gud. «Inden i Mennesket,» siger han, «ligger det Heles Sjæl, den vise Tavshed, den universelle Skønhed, som alle Verdens Enkeltheder i lige Grad forholder sig til: det evige Væsen.» Og naar han nu ser sig om i den ydre Natur, forstaar han med sit venlige, lyse Blik at læse Naturen som en Bog med Guds Lønskrift i, at læse Gud selv ud af alle disse skønne

Ting; og i sin Glæde over dette Syn glemmer han at se det grimme eller mærke det onde. For ham er Guds Iboen i Naturen det samme som det Godes Herredømme over Verden, og Guds Dvælen i Menneskesjælen det samme som, at denne Sjæl er god og kun kan gøre det Gode. Det er en idyllisk Naturmystik i tempereret Solskin, og en moralsk Optimisme, der lyder som Musik uden Dissonanser.

Vennen Carlyle forkynder Verdens Enhedslov med Sinai-Torden og røber Naturens Indre med vulkanske Udbrud. For ham er denne faste Jord, hvorpaa vi træder (og hvem træder fastere paa Jorden end Carlyle!) og Stjærnerne, vi ser, og Verdenerne, vi aner — den hele Verden kun et Klædebon, som Gud har svøbt sig i, usynlig i sig selv og synlig kun i dette, men virkelig i sin Usynlighed, saa virkelig, at han er den eneste Virkelighed. Derfor er Verden først og fremmest Aand; derfor er Verden først og fremmest Uendelighed, først og fremmest Retfærdighed, — helt behersket af disse Værdier, kun bestaaende ved disse Værdier, kun Skin og Skygge foruden disse. Al Værdi ligger derfor i det Ideelle, al Virkelighed ligger i det Ideelle; det Synlige bliver kun virkeligt ved dette, vilde miste al Værdi, opløse sig i ingenting, om det manglede. Og som denne Guddom bor i Naturen, saaledes bor han i Mennesket. «Hvor ellers er Guds Nærværelse aabenbar, ikke blot for vort Øje men for vore Hjærter, om ikke i vort Medmenneske? At bøje sig for Mennesket

er at vise Ærefrygt for denne Aabenbarelse i Kødet: Vi er Underet for alle Undere, den store, uudgrundelige Gudsløndom. Vi kan ikke forstaa det, véd ikke at tale derom, men vi kan føle og kende, om vi vil, at det sandelig er saa.»

Saaledes staar der at læse i «Klædernes Filosofi», i den forunderlige Bog, «*Sartor resartus*» (1835), hvor Spinozistisk Pantheisme og tysk Romantik mødes med puritansk Livsalvor og engelsk Virkelighedssans, Mystik i hvert Ord og bag hvert Udbrud. — Og dog, jo mere Carlyle faar tænkt over Tingene, des mere bliver denne transparente Skuen til den tydeligste Skælnen af den moralske Virkelighed, hvoraf denne gudopfyldte Verden og gudbesjælede Natur bestaar. «Verdens store Sjæl er retfærdig,» det var Profeternes, det var Calvins, og det er Fichtes Forkyndelse; alle store Mænd har sagt det, alle ædle Mennesker har levet paa det; det er hele Historiens Lærdom til Menneskene, det er Naturens egen Røst i Mennesket. Den, som vil trodse denne Virkelighed, vil strande paa den — det har de alle gjort, før eller senere —, thi den er ubøjelig denne Lov, som selve den fysiske Natur.

Derfor vær lydig mod Virkelighedens Lov; thi den er Guds Lov og Naturens Lov: vær sand og ærlig og naturlig, gaa uden Svig og Indbildskhed til dit Arbejde, hengiv dig helt deri; vær modig og alvorlig, retfærdig og barmhjærtig; tænk ikke paa dig selv, men paa de andre; giv dig hen til Samfundet, du arbejder i, som du giver dig hen

til Sagen, du arbejder med, saa skal du se Velsignelsen gro frem paa denne stakkels Jord, saavidt som den kan naas og rummes hernede. Det er det «Arbejdets Evangelium», Carlyle forkynder; i dette tørre Krav til Menneskets praktiske Dygtighed, Redelighed og Selvopofrelse havner den engelske Mystik i det 19de Aarhundrede. Thi den har gennem Carlyle slaaet Rod i den engelske Jordbund med dens reelle Krav til Menneskene og i det Aarhundrede, der, ligesom Carlyle selv, begyndte i Romantikens Drømmesyner og endte i Arbejdets og Samfundets Realisme.

Den Stamme, som vor egen Mystik er voxet af, er hverken at søge i Øst eller Vest, men lige under os: den tyske Pietisme og den tyske Romantik. Der er de lutherske Landes Arv fra Mystiken at søge. En Tidlang saa det ud, som Lutherdommen var gaaet fra Arv og Gæld og intet skulde have efter Mystiken, skønt der igennem Luther selv dog var noget Slægtskab at staa paa. Men han havde selv sagt Frændskabet op, jo længere han kom frem, og navnlig maatte han betakke sig, naar han saa, hvad Mystiken førte til hos Reformationens Slegfredbroder, Anabaptismen. Gendøberne, navnlig Profeterne i Zwickau, der kaldte sig de ægte og konsekvente Reformatorer, de drev, midt i al deres Radikalisme, endnu Mystik paa den gamle katholske Manér, med Ekstase og profetisk Gudbesathed, med Had mod Kirken og Fjend-

skab mod Staten, med Socialisme og Theokrati, og denne forunderlige Parring af Frigørelse i Helligaanden og Trældom under sektereriske Meninger og Pligter, som man finder overalt i de mystiske Samlag. Den endnu hæsligere Parring af moralsk Frigørelse og Trældom under Synden, fulgte ogsaa her med Mystiken, og den høstede da ogsaa Syndens Sold. Thi Døden hentede snart det hele: Gendøberbevægelsen blev aldrig til en historisk Magt. Men vel fornemmer man en Eftergæring af den; dog ikke i den lutherske, men i den reformerte Kirke.

Der kunde Anabaptismens Aand langt lettere faa Tag over Hovedet; thi ogsaa hos de Reformerte var der jo Theokrati og Kirkebod og Kirketugt, gammeltestamentlige Inspirationer og jødiske Krav paa Lovens ydre Opfyldelse. Ogsaa den Strænghed og Tørhed, som fandtes blandt Calvins og Zwinglis Efterfølgere, gjorde, at Mystiken des lettere kunde faa Indpas hos dem; thi Følelsens Reaktion melder sig da des snarere, og Calvinismens Mangel var just denne, at den ikke havde skabt noget Hjærteliv, som den Enkelte kunde leve; at den ikke havde anden Poesi at byde paa, end hvad den kunde hente fra det gamle Testamente. Lutheranerne var ogsaa tørre nok; men de havde dog Luther og de fik Poul Gerhardt.

Det er Ritschls Fortjeneste at have paavist, hvorledes Pietismen, der jo fik sit egentlige Liv i den lutherske Kirke, er voxet op i den reformerte og havde ernæret sig der af den Mystik, der med

ret kendelige katholske og anabaptistiske Modermærker sneg sig omkring blandt Zwinglianere og Calvinister baade i Tyskland og i Nederlandene. Hvor utilsløret denne Mystik kommer til Orde blandt det 17de Aarhundredes Hollændere, ser man af Theodor Brakel, der forkyndte, at den sande Fryd og Lykke bestaar i, at Sjælen bliver forenet med Gud og Kristus, og at dette Forhold er det rette aandelige, da Sjælen nu forenes med den fuldkomne Aand, og Guds Fylde og Guds Mættelse derved flyder ind i den; eller naar hans Landsmand Hermann Witsius vil vide, at man ikke naar det «himmelske Akademis» Helligdom, «ved at høre eller ved Forstand eller Tro, men kun ved at skue og smage Gud; thi deri bestaar Guds Godhed, at han underviser sine Venner ved Erfaring, idet han fører dem ind i sit Kammer og i sin Vinhytte.» Og paa denne Overbevisning begynder man da igen den gamle Vise, nemlig Sangen om Salomon og Sulamith, den, Pietismen nu bestandig kvæder for at bevise sin hellige Forelskelses bibelske Ret.

Dog, den beviser ikke sin bibelske, men sin mystiske Oprindelse dermed. Paa dette ene Punkt, i Jesuserotiken, er Pietismen og Herrnhutismen Mystikens gridske Arvetagere. I andre Ting er Pietismen jo paa ingen Maade mystisk anlagt; dens Gudsbegreb er mindst af alt pantheistisk eller spekulativt, dens Fromhedsliv kan ligesaalidt kaldes egentlig ekstatisk, som dens Sædeliv, saa smaalige og udvortes dets Pligtbud ellers kan være, har nogen egentlig asketisk Karakter. Den falder til Ro i

Kirken som i Staten og skiller sig ingenlunde ud fra Borgerlivet. Tværtimod, har nogen holdt sig Luthers Krav efterrettelig om at virke i sit Kald og Stand, saa var det dog vel disse flittige og hjælpsomme Borgere, der tjente deres Gud med Høvl og Sav og glædede sig over, at Kristus havde været Tømmermand og Paulus Teltmager; disse utrættelige Filanthroper, der byggede Realskoler, Vaisenhuse og Apotheker, ligesaa ivrigt som de trykkede Bibler og udsendte Missionærer. De Borgerdydens og Borgernyttens Idealer, som den rationalistiske Slægt siden efter levede paa, havde dens pietistiske Fædre grundlagt. Det 18de Aarhundredes Humanitet og Pædagogik er en Gennemførelse med klar Forstand af, hvad Pietismen havde begyndt i Tro.

Men sværmerisk var denne Tro utvivlsomt, naar den nærmede sig det Punkt, som Orthodoxien saa sørgelig havde forsømt: Hjærtets Hengivelse og Sindets Betagelse. Her var en Hunger og Tørst, som ikke kunde mættes med Besindighed; her kunde man ikke nøjes med Lutherdommens egne Kildevæld, selv om de vel lod sig oplede under det visne Løv. Man tyr til de gamle Kilder, man læser Bernhards Højsangstolkning og Susos Visdomsbog; og man øser af de nye Væld, der strømmer nærmest ved: Molinos og Frants af Sales nykatholske Mystik spiller kendeligt ind i Pietismen. Til uinteresseret Kærlighed i Fru Chantals og Guyons Forstand blev det ganske vist ikke; dertil var Retningen for aktiv og selve Fromheden for

travl. Men under Hverdagsfliden og Helligdagsiveren glider dog en Strøm af Kvietisme, som inderst inde gør Sjælene rolige, passive og forventningsfulde.

Nej, vist var den Kærlighed, de lærte Mystikerne af, ikke saa uinteresseret, som Guyon og Fénelon havde gjort den. Den Kamp mod det Erotiske og Egoistiske i Gudhengivenheden, som disse havde ført, og Fénelon ført igennem, tager de pietistiske Tyskere ikke op. Der er over den hele Retning en Sukken og Smægten, en Følen og en Smagen, en klynkende Forlibelse og utilsløret Attraa, som navnlig Hernnhuterne, — der baade i deres Hjærteliv og deres Form for Sædeliv og Samliv staar Mystiken nærmere end Pietisterne — drev op til Virtuositet. Hele Mystikens Bærme flyder igennem Zinzendorf's Psalmer; hvor vrimler ikke dens Kendemærker i dette ene lille, fjantede Vers:

Ach welche Blicke
ich dir jetzt schicke!
Ich bin ein Geist mit dir,
und du ein Leib mit mir
und Eine Seel.
Du Seitenkringel,
Du tolles Dingel,
ich fress und sauf mich voll
und bin vor Liebe toll,
und ausser mir!

eller i det propre:

Und was er im Kabinet
oder in dem Ehebett

will mit seinem Bräutel machen,
das sind gar geheime Sachen;
die unter vier Äugelein
müssen bleiben ganz allein.

Selv vor prægtige Brorson, som dog ellers forstod at sigte og forædle, hvad han tog fra Pietister og Herrnhuter, kan denne Erotik løbe af med; thi lad det end ikke være ment saa slemt, naar han «vil sin Jesum møde med Kys og Favnetag,» saa er det dog ikke saa heldigt, at den skønne Psalme: «Kom Regn af det Høje, lad Jorden oplives som Lilje-Dal,» skal byde et Vers som dette: «Kom Trøster i Trængsel, kom Sansernes Styrke, mit Hjærtes Behag! kom Vin os at læske, i Angestens Tørke, med himmelske Smag; saa kan jeg til Bønnen frimodig fremgaa, og stedse mig skynde, i Kærligheds Brynde al Naade at faa.»

Dog hvad der hos Zinzendorf gav den hele Farve, er hos Brorson kun en enkelt Plet; og hvad man end vil skrive paa Pietismens Skyldbrev: at den er katholsk og mystisk og reformert eller anabaptistisk — en Ting er ganske givet, at den blev den lutherske Kristendoms Fornyelse, ja, reddede den, da den laa for Døden, og at den skabte et Liv, der saavel i sin Inderlighed som i sin Borgerlighed havde langt mere af Luthers Aand, end selve hans nærmeste Efterfølgere, — om det end var et Liv med blegere Kinder og strængere Miner, end han selv og hans ungdomsstærke Tid havde haft.

Og vi her i Danmark, der dog endnu havde Reformationstidens djærve Fortrøstning og Renais-

sancekristendommens rødkindede Livsfylde blandt os i Kingos Psalmebog, — hvad var det blevet til baade med Kristenliv og Digterliv hos os, om ikke Pietismens største Digter var født indenfor vore Landemærker og havde sunget paa vort Sprog. Hvor Brorson er helt sig selv og ikke blot en Tolk for tyske Følelser, der er det Vinen og Blomsten af Pietismens Mystik han bringer; men selv i denne forædlede Form mærker vi, at det er Mystik, og at Digteren er en Søn af det syttende Aarhundredes Aand.

Kendemærket er den stærke subjektive Spænding, den stadige Kresen om Sindets Tilstande og Sjælens Vilkaar. Bevægelsen, der foregaar, er den, der nu, siden Santa Teresas Dage er øvet op i alle dens enkelte Trin: fra Gudsforladthedens Tomhed til Gudsnærværelsens Salighed. Saa bibelfast end Brorson taler om Synd og Naade, er der dog i hans Forstaaelse af disse Kristenlivets Poler noget af dette Augustinske: Tomhed og Fylde, Fjærnhed og Nærhed, som i den egentlige Mystik var blevet Hovedsagen. Tørst og Tørke, Kulde og Mørke, det er hans Tilstands negative Pol; det er den *siccitas,* Mystiken stedse opererer med, den «Tørhed» Sjælen ligger i, saalænge den ikke føler Gud. Da er Guds Vrede over ham, han føler sig fortabt i sin Syndighed, forstødt, forladt. Higen og Sukken, Længsel og Attraa rører sig længe forgæves, og Taarer koster det, saalænge det staar paa. Men Trøsten er nær; thi just ved denne Tomheds Forlængsel beredes Sindet til at fyldes af Naaden. Og

denne Naade er i sit Væsen vel Tilgivelse af Syndeskyld, men dens Komme mærkes som en Oplivelse, en Levendegørelse, som Varmens og Lysets Frembrud, som et kvægende Væld, som et besvangrende Møde. Da er Glædens Stund, da er Sejren vundet, da er den hele Strid med ét forsvundet.

Det kommer af sig selv, — det er jo Naade; men det kommer først, hvor Tomheden føles dybest. Det kommer efter Guds Frelses Lov, som Rosen skød op og Sæden «omsider» brød frem, da Verden var forkommen og øde; men det kommer ogsaa med en Slags psykologisk Nødvendighed: af Tomheden stiger Fylden uvilkaarligt; naar Hjærtet sidder mest beklemt, da bliver Glædens Harpe stemt, at den kan bedre klinge. Det kommer som Natten, der aldrig er saa sort, den jo for Solen svinder; — der skal blot ventes derpaa.

Denne Forventningens Tilstand, som er Tyngdepunktet i Brorsons Sjæleskildring, har han intetsteds fordybet sig i med større Forkærlighed end i det skønne Digt: «Her vil ties, her vil bies». Denne Psalme, hvis første Linje er som et Omkvæd for al mystisk Fromhed, er den danske Naturs og den protestantiske Kristendoms Modbillede til Santa Teresas Skildring af Hjærtehavens Vanding. Ikke den spanske Tørke, men vor trange Vinter er Billedet paa Sjælens Gudsforladthed. Og ikke den mauriske Vandingskunst med dens møjsommelige Foranstaltninger, men det nordiske Vaarbruds Sendrægtighed er Billedet paa de Processer, som Sjælen maa gennemløbe, før Velsignelsen kom-

mer. Hist den katholske Hændernes Travlhed, indtil Sjælens eget Spil er sat i Gang, og først i det sidste Stadium den Himmelregn, som Mennesket ikke selv kan bevirke; — hos Brorson derimod kun den tavse Bien, den passive Forventning: «vist skal du hente, kun ved at vente, kun ved at vente, din Sommer ind.» Det højeste, Sjælen kan gøre, er at titte bag Gærdet, om den kan finde Forsommers Minde; og aner den det første Løvspring, da er Stunden næsten oprunden, som gør den glad.

Bestandig i Forventning, bestandig kun med Tilnærmelse; bestandig gaar det Skridt for Skridt. Men alt hvad der sker, sker i Naturen, gøres udenfra, for Sjælen ikke af Sjælen; og taler Brorson om «Angestens Tørke», da har han ingen Vandkander, Stigbor eller Kanaler til at bøde den med; han kender kun det Ene, der kommer af sig selv, naar Barmhjærtighedens Time er inde: «Kom Regn fra det Høje, lad Jorden oplives som Lilje-Dal!»

Da Rationalismens kolde Tid kom, gik Mystiken i Hi og vaagnede først igen, da Romantikens Vaar begyndte at varme. Men strax, da denne Fantasiens og Længslernes, Følelsens og Poesiens Tid brød frem, søgte den uvilkaarlig tilbage til de religiøse Livsformer, som havde bevaret Mystikens Kim for den nye Spiring. Som Oehlenschläger fra han kunde løfte Bog i Haand var begejstret af Ewald, Vaisenhuspræstens Søn, saadan har de næsten alle et eller andet Mellemled, nogle af dem

endogsaa en umiddelbar Berøring, der leder den gamle Strømning over i dem.

Navnlig er Herrnhutismen rig paa romantiske Eftervirkninger: Novalis stammer ned derfra, Schleiermacher skylder den sin første Frigørelse, og er det end ikke uden en let Ironi, at Goethe lader sin «skønne Sjæl» havne i Brødremenigheden, saa havde han dog selv været berørt af de herrnhutiske Brødres stærke Følelsesliv, og næppe havde han afbrudt Fortællingens Gang i sin «Wilhelm Meister,» ved at indflette «den skønne Sjæls Bekendelser» deri, hvis han ikke havde trængt til at fæstne Erindringen om en Kvindefromhed, der engang havde været noget for ham. For Carlyle var Romantiken kun en Bekræftelse paa, hvad hans Barndoms Puritanisme havde lært ham; for Brentano var Overførslen fra hans fædrene Katholicisme ligesaa selvfølgelig. Ogsaa Novalis bliver grebet af den katholske Kirke; Stolberg og Ida Hahn-Hahn havner i dens Skød; ja, om hele den romantiske Tid gælder det Ord, som Gejer har udtalt, og som man dog altid faar serveret paa tysk: «Es geht ein katholischer Zug durch die Welt.»*

*) De gamle Mystikeres Skrifter kommer nu frem igen. Novalis læser Suso, Hegel Mester Eckhart, Schelling Jacob Boehme; man tager fat paa Oversættelsen af de spanske Mystikere, der hvor Pietisterne slap; ja, selv Orientens Mystik har man Bud efter: Schlegel søger til Indien og forplanter det mystiske Læredigt Bhagavadghita til Europa, Rückert oversætter persiske Mystikere, og Theologen Tholuck skriver den første tyske Bog om Sufismen.

Dog vilde Romantiken noget ganske andet end disse Sekter, der vilde lave en bestemt Slags Mennesker i Verden, eller denne Kirke, der hævede sit Rige op over Naturens. Den var langt mere i Slægt med Rationalismens Bestræbelser for — som Leibnitz først havde søgt det — at samle alt til Enhed: Tro og Viden, Gud og Verden, Aand og Natur, det Religiøse og det Humane. Det var derfor, Rationalismen havde omtydet Bibelen og afkortet Kristendommen: for at faa den til at passe ind i Verdenserkendelsens Ramme; Romantiken gaar omvendt tilværks: den udvider Verdensbevidstheden, at den kan rumme det Uendelige. Den opleder gabende Afgrunde og svimlende Højder baade i Naturen og i Menneskesjælen; den føler, at de to passer for hinanden og at de begge passer for den Guddomsaand eller Verdensaand, der besjæler dem.

Thi at der ligger noget bag ved Verden, som giver den Betydning og Bestand, det er de alle enige om. Havde Kant ikke allerede sagt, at der bag Verdens Fænomener var «ein Ding an sich», som ikke lader sig erkende!

Ogsaa for Goethe staar Verden paa dette Ubegribeliges Grund; men hans Digtersjæl vil ikke staa overfor det fuldstændige Uerkendelige. Han vil ihvertfald ane, hvad Tilværelsen er i sin Grund, og i Verdens Foreteelser dog se Symboler derpaa. Alt bringer Bud om Livets store Løndom:

«Und drängt nicht alles
nach Haupt und Herzen dir

und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir?»

«Usynligt synligt» det er det mystiske Dobbeltspil; igennem det Synlige taler det Usynlige til os; — «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss». Den Verden, som Jordaanden skaber ved Tidens susende Væverstol, er Guddommens levende Klædebon. Saaledes bliver alt det Synlige et Tegnsprog, hvori Guddommen taler til os, og som det gælder at forstaa; det er vor egen Skyld, om vi ikke gør det:

«Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
— dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot,»

men vaagner Sansen og Hjærtet, saa kan vi udlægge Lignelsen: Verden bliver os vel stedse en Hemmelighed, men en «aabenbar Hemmelighed»; og naar Universet afslører Faust sit Tegn, da ser han det udfolde sig for ham som den altomfattende Enhed:

Wie alles sich zum ganzen webt!
Eins in dem anderen wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftendem Schwingen
vom Himmel durch die Erde dringen,
harmonisch all' das All durchklingen.

Hvad Goethe kun kan ane gennem Tingenes Tegn, det vil den romantiske Efterslægt skue, erkende, føle umiddelbart. Alle rækker de efter det: for Jacobi er Troen en umiddelbar Viden om

Gud, og da Fichte skriver sin «Anvisning til saligt Liv» — en Bog, som lige til Titelen har en mystisk Tone over sig — saa hedder det nok paa Goethes Vis, at Gud vel i og for sig lever bag alle Verdenstilværelsens Skikkelser, saa at vi kun kan ane ham bag dette Dække; thi stedse skjuler Verdens Form hans Væsen for os. «Men,» hedder det saa bagefter, «løft dig til Religionens Standpunkt, og alle Hylstre vil forsvinde. Verden med dens døde Princip gaar under for dig, og Guddommen selv træder atter ind i dig i sin første oprindelige Form: som Liv, som dit eget Liv, det du skal leve og vorde. — Og spørger vi, hvad er da Gud, saa lyder Svaret: Han er det, der øves af den gudbegejstrede og gudhengivne.» Saadan kunde Tauler ogsaa have talt; men Novalis overbyder endogsaa Fichte i haandgribelig Mystik. «Du rører ved Himlen,» siger han. «naar du lægger din Haand paa et menneskeligt Legeme. Hvor ellers er Gud at finde, om ikke i Menneskets Kød og Blod?» — Carlyle har det fra ham.

Stedse er det Enhed og umiddelbar Følelse af denne Enhed, de higer efter: at erkende Guds Enhed med Verden og fornemme denne Enhed i sig selv, det er det man vil; og i Hegels Filosofi naar denne Tankegang sin Tinde i det stolte Ord, at Religionen er den absolute Aands Selvbevidsthed i Mennesket, den, der har fundet sit fuldkomne Udtryk i Jesu Ord: Jeg og Faderen vi er ét. Det er den Tanke, Troen stiler imod gennem Symboler og Anskuelse; men større end denne Tro med

dens Forestillinger og Billeder er den filosofiske Erkendelses umiddelbare Indsigt, naar den «Tænkende hæver sig til det Absolute, bort over alt det Endelige, og saaledes selv bliver til uendelig Bevidsthed.»

For os lyder denne Tale fremmed, — fjærn, som det var fra indiske Grublere eller platoniske Tænkere, den kom; thi de sagde jo omtrent det samme. Og dog har det baaret Frugt for os, at vore Fædre berusede sig deri. Thi fra denne romantiske Spekulation har vi taget den Uendelighedsbevidsthed i Arv, som nutildags er os ganske naturlig. Verden er bleven større for Menneskетanken fra hin Tid, da alle Tanker gik til Tops og svømmede ud i det fjærneste Blaa. Det er ikke blot Naturvidenskab, der har gjort det. Og Gud er bleven større for os, og Livet er bleven større, fordi Tanken har lært at søge det Uendelige.

Og det har Romantiken givet os, at Naturen er kommet os nærmere. Det Ord: «Natur» klinger som en Højsang gennem hele Romantiken, gennem dens Digtning, dens Videnskab, dens Tænkning. De har alle fordybet sig i den, og er alle vendt rigere tilbage. Var det end fantastisk: de forskede dog i den; var det end drømmerisk, saa levede de dog i den. Den aabenbarede sin Skønhed for dem, indtil de saa det overalt, som vi nu ser det; de følte dens Kræfter strømme igennem dem selv, og de følte, at her var det Sted, hvor den højeste Kraft kundgjorde sig.

Eller: den Højestes Kraft. Thi hvor den ægte Romantiker hæver sig til Gud, og ikke vil nøjes med Naturens Guddom, der ser han dog Guds Afglans i Naturen, eller Naturen som guddommeligt Symbol. Den fromme Digter ved Sorø Sø har sunget det for os, saa det bor i os alle. Hver Gang, hans Øje hviler paa Naturen, søger hans Tanke Livsvældet bag Naturen. Har han begyndt sin Sang med Østens Sol, ender han den med Solenes Sol og aner Paradiset som Lysets Hjem; er han begyndt med Mørket, der vælder af Nattens Sluser ud, saa dvæler hans Tanke tilsidst ved den Dag, da Paradislyset vælder af Nattens Sluser ud. Og sidder han stille i sin Stue i Høstaftenens Fred og ser Stjærnerne spille over Lindetræet; da kommer disse Stjærner fra Dybet i Øst med Evighedsanelser til ham; og den Fred, han føler om sig, er ikke længer Stuens eller Skovsøens Stilhed, og det er ikke Lindetræet, Stjærnerne spiller over; men det er den sidste store Stilhed, og den dybeste Livsgrund, han er naaet til, det Sted, som alle Mystikere, Jorden rundt, har søgt tilsidst, det Sted, hvor ogsaa Augustin fandt Hvile, da hans Tanke steg over disse Verdener.

Og dog lyder det saa hjemligt, og Dagligstuens Stemning munder saa naturligt ud deri:

> Her er Fred — o her er saa stille
> som al Strid var paa Jorden forbi;
> over Livsdybet Stjærnerne spille
> og en Evigheds Fred er deri.

Den bedste Arv fra hine Dage er den Hjærtets Inderlighed, de skabte. Medens Filosoferne spekulerede sig til Guder, og Digterne smæltede sammen med Naturen, og saaledes hver paa sin Vis fuldbyrdede den mystiske Forening, byggedes der en tredie Vej til Gud; det var Fromhedens Vej, Sindets Hengivelse. Ogsaa til denne var man oplært af Mystiken; det var jo den Frugt, den havde baaret gennem Aarhundreder, og da Schleiermacher ved Aarhundredeskiftet forkyndte den i sine «Taler om Religionen», da var det ikke blot hans egen Genialitet og Tidens romantiske Strømning, han talte af, men Herrnhutismen, han var oplært i, gav ham den gamle mystiske Lærdom med paa Vejen, den han nu fremsætter for de «Dannede blandt Religionens Foragtere» med al den poetiske Finhed og al den filosofiske Kultur, som noget dannet Menneske kan forlange.

Man siger, det er Følelsen, Schleiermacher fandt og gjorde til Religionens Sæde. Saaledes tager det sig ogsaa ud; men ser man rigtig efter, saa er det ikke den enkelte Sjæleevne, som vi kalder Følelse, han taler om, men snarere Gemyttet, Menneskets Sind og Sjælegrund. Dernede i Hjærtedybet, hvor ingen klar Bevidsthed trænger ned, og hvor ingen egentlig Gerning eller Handling finder Sted, men hvor Anelser og Drømme, Længsler og

Drifter har hjemme, der er det, Fromheden rører sig, og der mødes Sjælen med det Guddommelige og føler sig gennemstrømmet deraf. Netop ikke med nogen enkelt Del af Sjælen, men med hele vort Væsen maa vi træde Gud imøde; thi Gud er jo selv det hele Univers; alle dets Kræfter og Foreteelser er Ytringer af hans Væsen; at fatte dette og favne dette med hele vor sjælelige Magt og gøre det til Livsgrunden i os — det er Religion.

Og dette er Mystik, men en Mystik der bærer sand Religion under Hjærte. I denne Bevidsthedens Dæmring er Universet og Naturen tilstede i deres fulde Storhed, men ogsaa den menneskelige Personlighed. Den spørges der efter, og det er den, som det kommer an paa; thi kun saa vidt som jeg fornemmer Gud i mig er Gud til for mig. Om jeg troede alt og gjorde alt, ja havde al Erkendelse af Gud, men følte ikke hans Nærværelse, da gavnede det mig intet.

Dette at Religion er noget Individuelt og ikke noget Alment, som jeg blot skal være med til, saadan som den katholske Kirke vil det, saadan som den protestantiske Orthodoxi mente det og baade rationalistisk, kritisk og spekulativ Filosofi dengang forkyndte det, det er Schleiermachers Budskab til Verden, og det er det, han har sejret med. Romantiken opdagede Individet, og Schleiermacher satte det paa dets Plads i Religionen. Det Vage, Halvbevidste, der er over hans ungdommelige Skitse af dette Individuelle, viger med Aarene for en klarere Erkendelse af, hvad det kommer an

paa i Menneskets Tro: Ikke blot den fulde Optagethed, men den fulde Hengivelse, Følelsen af absolut Afhængighed. Absoluthed i Gudsforholdet, det er det, der kan frelse et Menneske; hvad hjælper Absolutheden os, saalænge den blot ligger i Gudsbegrebet?

Men ogsaa dette er jo den Lærdom, som Mystiken endte med at give Menneskene, og i Schleiermachers «absolute Afhængighed» er der endnu en Eftervirkning af det syttende Aarhundredes «*amour désintéressé*» at spore. Derfor er den ogsaa noget passiv af sig; og som man kan indvende mod Schleiermachers første Bestemmelse af Religionen, at den har for lidt af den klare Bevidsthed, saaledes er det en berettiget Indsigelse mod hans Følelse af absolut Afhængighed, at den — som alt hvad der er præget af Mystik — har for ringe Bud efter Troens Energi.

Dog skulde ogsaa denne Fordring rejse sig, og den skulde for en Gangs Skyld rejses her blandt os. Thi vi har ogsaa haft en Mand, der mente at Religionen var det Individuelle, ja, at Subjektiviteten var Sandheden; at Troen er Inderlighed, ja Inderlighedens Lidenskab; at Kristendom er absolut Hengivelse, ja, et Spring ud paa de 80,000 Favne Vand. Og Manden hed Søren Kierkegaard. Han mente blot, at man skal gøre Alvor af det; og med Skarpsindighedens fulde Opbud bortskar han alle de Bindevæv, der omgiver Troen for at beskytte den, — og leve paa dens Bekostning: Spekulationens og Æsthetikens, Lærdommens

og Traditionens, Kirkelighedens, Borgerlighedens, selv Humanitetens. Thi der er kun ét, der bærer Troen, og som Troen spørger om: det er din egen Personlighed. Og der er kun en Sandhed, som du har at gøre med, det er den Sandhed, som opbygger dig.

Dermed er det Sidste og Inderste, Mystiken har paa Hjærte forkyndt, saa det ikke kan misforstaas; og forkyndt ikke længer som Mystik, men som det simple Menneskelige: Det er dig, der spørges om.

Der er et lille østerlandsk Digt om en Yngling, der søgte til sin Elskede og bankede paa hendes Dør om Natten, og da hun spurgte ham, hvem han var, svarede han: «Det er mig!» — Men hendes Dør blev ikke lukket op. Da gik han ud og levede i Ensomheden, og vendte tilbage til hendes Dør; og da hun spurgte, hvem han var, svarede han: «Det er dig!» — Da lukkede hun ham ind.

Det er Mystikens Saga, kort fortalt. Dog ikke den hele Saga; thi der kan føjes noget til:

Tusind Aar efter kom der en ensom Mand og bankede paa Guddommens Dør; og da han blev spurgt hvem han var, svarede han, som han nu havde lært at man skal svare: «Det er dig!» — Men Døren aabnedes ikke. Da gik han ud og levede i Verden og arbejdede og tjente sin Næste. Og da han kom tilbage og bankede paa Døren, og da

der spurgtes, hvem han var, da svarede han: «Det er mig!» Da blev han indladt.

Thi Guddommen havde skiftet Sind. Han vil ikke længer, at hans Fromme skal være ham lig; han kræver blot af den Fromme, at han skal være sig selv.